

Universita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie

Indologický seminář

Diplomová práce

**Dobývání pevnosti těla:**

**Překlad a výklad vybraných Górakhnáthových starohindských padů**

(Conquering the Fortress of Body: Translation and Interpretation of Selected  
Gorakhnāth's Old Hindī Pads)

vedoucí práce: PhDr. Stanislava Vavroušková, CSc.

Praha 2008

Jana Pomklová

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně s použitím uvedených pramenů a literatury.

Jana Pomklová

Ráda bych poděkovala Dr. Jaroslavu Strnadovi za zpřístupnění literatury, primární i sekundární, která není dostupná v našich knihovnách. Zároveň mu patří dík také za nesčetné konzultace, při nichž mi pomohl vyřešit nejeden problém vyvstalý během psaní této práce.

# Obsah

	<b>str.</b>
<b>1. Úvod</b>	<b>6</b>
<b>2. Zhodnocení dosavadní literatury k tématu</b>	<b>7</b>
2.1 Zhodnocení pramenných edic	7
2.2 Dosavadní sekundární literatura k tématu	8
2.3 Lexikografická literatura	10
<b>3. Górahknáth, jeho tradice a učení</b>	<b>13</b>
3.1 Górahknáth	13
3.2 Górahknáthova vernakulární textová tradice	16
3.2.1 Górahknáthovy pady	20
3.2.2 Jazyk Górahknáthových padů	20
3.2.3 Symbolický jazyk	24
3.6 Nástin Górahknáthova učení	25
<b>4. Překlad a výklad vybraných padů</b>	<b>28</b>
4.1 Představení rukopisu MS 1614	28
4.2 MS 1614, pad 1-568b	29
4.3 GB pad 28	35
4.4 MS 1614, pad 05-562b-563a	39
4.5 MS 1614, pad 18-571a	44
4.6 MS 1614, pad 4-569a	48
4.7 MS 1614, pad 029-567a-b	54
4.8 MS 1614, pad 3-568b-569a	61

4.9	MS 1614, pad 020-565b	66
<b>5.</b>	<b>Závěr</b>	72
	<b>Seznam použitých zkratk</b>	73
	<b>Seznam použité literatury</b>	74

## 1. Úvod

Cílem této práce je prostřednictvím překladu a výkladu osmi vybraných padů představit některé aspekty Górahknáthova učení tak, jak se odrážejí v jemu připisované vernakulární textové tradici. Při překládání těchto padů jsem se snažila o uvedení všech možných variant překladu, stejně tak při jejich komentování jsem si kladla za cíl poukázat na vícero možností výkladu daných veršů. Ovšem vzhledem k povaze těchto textů jsem si vědoma toho, že zde uvedené interpretace nemusejí být jediné možné. Nepokouším se zde o překlad literární, ale co nejdoslovnější, který se snaží zachytit specifika gramatického textu.

Tato práce není studií primárně lingvistickou ani se nesnaží systematicky vyložit Górahknáthovo učení. Kapitoly, které se těmto záležitostem věnují, jsou zamýšleny jako doplnění ústřední části této práce a jsou tedy jakýmsi uvedením do celkového kontextu.

Co se týče transliterace, v přepisech moderní hindštiny, tedy v citacích slovníkových hesel apod., pokud se tzv. inherentní **a** nevyslovuje, tak ho nahrazuji uprostřed slova tečkou a na konci slova ho neuvádím. Je-li jeho výslovnost oslabená, naznačuji ji horním indexovým <sup>a</sup>. V přepisech starohindských výrazů píši **a** důsledně jak uprostřed tak na konci slova. V manuskriptu se nerozlišuje anusvár a anunásik, tečka zde reprezentuje obojí. V transliteraci proto standardně používám vlnovku pro naznačení obojího. U známějších výrazů (např. čakra, ida, pingala apod.) používám při překladu, výkladu a v úvodních kapitolách jejich zavedenou počestěnou formu.

## 2. Zhodnocení dosavadní literatury k tématu

### 2.1 Zhodnocení pramenných edic

Dosud nejvýznamnějším počinem bádání v oblasti Górahknáthovy starohindské literární tradice zůstává edice Baṛathvālova nazvaná *Gorakh-bānī*, která je však již poměrně dávného data (první vydání se uskutečnilo v roce 1942). Při sestavování této edice měl Baṛathvāl k dispozici devět různých starohindských rukopisů a jeden rukopis se sanskrtským překladem Górahknáthových vernakulárních textů. Górahknáthovy pady se vyskytují v šesti z těchto rukopisů. Naprostá většina těchto textů pochází z Rádžasthánu. Některé z těchto rukopisů nejsou datovány, a ty, které datovány jsou, nejsou příliš staré, pocházejí ze 17. - 18. století. Nejstarší datovaný rukopis uvádí rok 1715 vikr. éry, tedy zhruba 1658 n. l. (Baṛathvāl 1959, s. 12-14). Při sestavování této edice Baṛathvāl nejvíce čerpal právě z tohoto nejstaršího rukopisu a také z jednoho nedatovaného (dle něj však pravděpodobně pochází také z období kolem roku 1658 n. l. ), jenž však s nejstarším datovaným vykazuje nejvíce podobností (Baṛathvāl 1959, s. 16). Jednotlivé texty však porovnává i s jejich zněním v ostatních rukopisech, které tyto texty obsahují, a případná různocnění uvádí v poznámkách pod čarou. Tato edice je navíc doplněna Baṛathvālovým překladem těchto textů do moderní hindštiny. Bohužel nutno konstatovat, že ne vždy bezchybným či dostačujícím. Baṛathvāl většinou svá tvrzení pouze předkládá, nepodepírá je žádnými argumenty či odkazy, ponechává je bez vysvětlení. Některé pasáže (někdy i téměř celé pady, např. pad 8, s. 94) pak zcela přechází a jejich překlad neuvádí, jelikož je zřejmě sám vnímá jako problematické a obtížné. Není tedy možné považovat jeho interpretaci za autoritativní a bez výhrad se k ní přiklánět. V závěru je tato edice ještě doplněna o komentář k dvaceti sedmi padům, jehož autorem je pravděpodobně jógin neznámého jména. Tento komentář byl součástí

jednoho z novějších rukopisů (Baṛathvāl 1959, s. 251-258). Taktéž je závěrem přiložen nepřiliš obsáhlý slovníček v textech se vyskytujícími výrazů a jejich překlad do moderní hindštiny (Baṛathvāl 1959, s. 259-266).

Kromě této edice zřejmě existuje ještě edice nazvaná "*Gorakh bānī*" *viśeṣāṅk*, jejímž editorem je Ramlal Srivastav, a která byla vydána v roce 1979 v Gorakhnath mandir, Gorakhpur jakožto zvláštní číslo Yog vāṇī. Toto vydání se mi bohužel nepodařilo sehnat, o jeho existenci vím pouze díky tomu, že ho v seznamu literatury uvádí White (White 1996, s. 552).

## 2.2 Dosavadní sekundární literatura k tématu

Sekundární literatura k danému tématu je rozličného charakteru, některé publikace se věnují přímo Górahknáthovým vernakulárním textům, jiné se věnují Górahknáthově nauce či se zabírají náthy z antropologického hlediska, jiné se dotýkají Górahknátha spíše okrajově. Mezi nejvýznamnější patří dvě publikace Kamalasīhovy, jeho jazyku věnovaná *Gorakh.nāth kī bhāṣā kā adhyayan* a jeho literatuře věnovaná *Gorakh.nāth aur un.kā hindī sāhity*.<sup>f</sup> Prvně jmenovaná kniha se zabývá především analýzou grafémů, fonetikou, gramatickou analýzou, morfologií a významem slov, to vše na podkladě výše zmíněného Baṛathvālova Gorakh-bānī. Pokud je mi známo, je to jediná ucelená publikace věnující se jazyku Górahknáthových vernakulárních textů. Druhá Kamalasīhova kniha se věnuje Górahknáthově starohindské literární tradici, Górahknáthovu učení, taktéž jazyku jeho textů a zvláštnostem jeho poesie a vlivu jeho literárního odkazu na pozdější hindské autory. Závěrem je připojena Kamalasīhova interpretace vybraných sákhí a padů z Baṛathvālova Gorakh-bānī. Obě tyto publikace obsahují také slovníček



symbolických výrazů a odborné terminologie. Především slovníček symbolických výrazů se ukázal být pro práci s Górakhnáthovými starohindskými texty jako nepostradatelný.

Velmi užitečnou se mi jeví také Briggsova publikace *Gorakhnāth and the Kānpḥaṭa Yogīs*. Ačkoli je tato kniha poměrně dávného data (prvně vyšla v roce 1938), dosud zůstává nejucelenější anglicky psanou monografií věnovanou Górakhnáthovi a jeho škole. Kniha je nedocenitelná především tím, že jejímu napsání předcházela rozsáhlý sběr informací přímo v terénu. Monografie je členěna do tří částí, první se věnuje Górakhnáthovým nástupcům, jejich řádům, posvátným místům, panteonu apod., druhá část je věnována postavě Górakhnátha, legendám o něm, jeho literatuře apod., třetí se pak zabývá Górakhnáthovou naukou a obsahuje také jemu připisované sanskrtské dílo Gorakṣa śataka, doplněné o anglický překlad.

V mnoha ohledech inspirativní je také dílo *The Alchemical Body*, jehož autorem je D. G. White. Tato publikace se věnuje souvislostem mezi indickou alchymistickou školou rasāyana, ḥaṭha jógou a tantrou. Zdá se mi však, že autor knihy občas pohlíží na ḥaṭha jógu a Górakhnátha příliš "alchymistickým" pohledem a opomíjí jiné možné úhly pohledu na danou problematiku. Kniha se mi také jeví nepříliš přehledně uspořádaná a se snahou pojmout co nejširší oblast na úkor podrobnější analýzy jednotlivých témat.

Kniha *Traditions of Indian Mysticism based upon Nirguna School of Hindī Poetry*, jejímž autorem je Barthwal (identický s Baṛathvālem, autorem Gorakh-bānī, zde však uvádí své jméno přizpůsobené angličtině), je dobrým uvedením do širšího kontextu nirgunové poesie, do níž Górakhnáth svým způsobem patří. Především je zde prvně

konstatován Górahmnáthův nesporný vliv na pozdější autory píšící nirgunovou poesii, který byl do té doby zcela opomíjen.

Publikaci *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-Vacana-Sangraha*, jejímž autorem je A. K. Banerjea jsem příliš nevyužila. Popis Górahmnáthovy nauky zde vychází z jemu připisovaných sanskrtských textů, které se od jeho vernakulární literární tradice značně liší. Také je otázka, do jaké míry lze tuto publikaci považovat za nezaujatou a kritickou, neboť byla vydána přímo v Górahmnáthově chrámu v Górahmpuru.

Ostatní publikace se buď zabývají oblastí spojenou s Górahmnáthem, která není zásadní pro cíle této práce, nebo nepřinášejí oproti již zmíněným publikacím příliš nových informací. Přesto je však dobré je na tomto místě zmínit. Je to případ některých starších publikací (Dvivedi 1950, Dasgupta 1946, Singh 1937), či antropologicky zaměřených knih (Bouillier 1997, Gold 1992), či případové studie zabývající se dokumenty z mughalského období (Goswamy, Grewal 1967).

## **2.3 Lexikografická literatura**

Přestože je Górahmnáthův jazyk velmi specifický, dosud bohužel neexistuje žádný slovník přímo zaměřený na řešení lexikálních problémů spojených s četbou jeho textů. V tomto směru mi byl tedy nejvíce nápomocen jedenáctidílný *Hindī śabd.sāgar* (HŠS). Přínosem tohoto slovníku je především to, že obsahuje výrazy vyexcerpované ze starohindských textů a často uvádí i verš, kde se daný termín vyskytuje. Avšak nutno podotknout, že u několika mnou hledaných výrazů byl místo očekávaného

moderního hindského ekvivalentu uveden právě pouze onen Górahknáthův verš, pro jehož překlad jsem potřebovala znát význam hledaného slova.

Vzhledem k tomu, že jazyk Górahknáthových vernakulárních textů je svým způsobem směsí různých jazyků a dialektů a nesporně jsou v něm zastoupeny také prvky ráadžasthánštiny, osvědčil se mi při překládání jeho padů také *Rājasthānī sabad kos* a jeho do dvou svazků zkrácená verze s názvem *Rājasthānī-hindī saṅkṣipt śabd.koś'*.

Nelze také opomenout dva slovníky specializované na jazyk Kabírových literárních textů. Je to *Kabīr-koś*, jehož autory jsou P. Caturvedī a Mahendra a *Kabīr kāvy<sup>a</sup> koś*, který napsal V. Siṅh. Jazyk Górahknáthových padů sice není zcela shodný s jazykem, jímž jsou psány texty Kabírovy, avšak z jazyků starohindských textů, k nimž existuje specializovaný slovník, je ten Kabířův Górahknáthovu jazyku zřejmě nejbližší. Při odhalování gramatických struktur Górahknáthova jazyka mi byly také nápomocny dva morfemikony, jednak morfemikon, jenž je součástí Miltnerovy publikace *Old Hindi Reader*, a pak také dosud nepublikovaný *The Pads of Kabīr - Morphemicon*, jehož pracovní verzi mi ochotně zapůjčil J. Strnad.

V případě výrazů, které nelze najít v žádném z výše uvedených slovníků, je dobrým pomocníkem publikace *Devotional Hindī Literature, A Critical edition of the Pañc - Vānī or Five Works of Dādū, Kābir, Nāmdev, Rāidas, Hardās with the Hindī Songs of Gorakhnāth and Sundardās, and a Complete Word-index*, jejímiž autory jsou W. M. Callewaert a B. Op de Beeck. Tato dvoudílná kniha je koncipována jako konkordance, první díl obsahuje přetištěná díla výše zmíněných autorů (v případě Górahknátha jeho pady a sákhí převzaté z Baṛathvālova Gorakh-bānī), druhý díl je

---

<sup>1</sup> Devitisvazkový *Rājasthānī sabad kos* nemám bohužel kompletní, proto jsem se v některých případech byla nucena uchýlit k jeho zkrácené verzi.

pak indexem všech výrazů, jež se v těchto dílech vyskytují, s uvedením míst výskytu. V případě jinde nenalezených výrazů je zde tedy ještě možnost zjistit, zda se daný výraz nevyskytuje také v nějakém dalším padu či sákhí (ať už Górahknáthově či jiného autora) a na základě kontextu, v němž je daný výraz v jiných padech či sákhí použit, případně určit jeho význam.

### 3. Górahknáth, jeho tradice a učení

#### 3.1 Górahknáth

S postavou Górahknátha je bohužel spojeno více otázek než odpovědí. Zasadit ho do nějakého historického kontextu je velice nesnadné, neboť chybějí téměř jakákoli historická data týkající se jeho osoby, a navíc je předmětem nepřeberného množství legend různých náboženských tradic (hinduistických, buddhistických, džinistických i islámských). Nelze s určitostí říci, kdy žil (pakliže skutečně žil), ani z jaké oblasti pocházel. O určení období jeho života a místa jeho působení se na základě dostupných historických podkladů pokusili také autoři tří monografií. Nutno ovšem podotknout, že tito autoři nedocházejí ke svým závěrům na základě stejných historických podkladů, a tak není divu, že ani tyto závěry nejsou příliš jednotné. Dle D. G. Whitea žil Górahknáth na přelomu 12. a 13. století (White 1996, s. 95), podle Briggse nežil později než roku 1200 n. l., pravděpodobně však počátkem 11. století (Briggs 2007, s. 250), a M. Singh zasazuje období Górahknáthova života do 9. - 10. st. n. l. (Singh 1937, s. 21). Ačkoli docházejí k odlišným závěrům, shodnou se White i Briggs na zásadní důležitosti dvou pramenů - zmínce o Górahknáthovi v maráthském *Jñāneśvarī*, jehož vznik se obvykle datuje rokem 1290 n. l., a nápisem ze Sómnáthu z roku 1287, který Górahknáthovo jméno taktéž zmiňuje (Briggs 2007, s. 250; White 1996, s. 95, 97). Jñāneśvar ve svém díle uvádí, že Górahknáth byl učitelem učitele jeho učitele a udává tuto linii: Matsyendra - Gorakh - Gahaṇīnāth - Nivṛttināth - Jñāneśvar (White 1996, s. 95, pozn. 76). Nápis ze Sómnáthu v Gudžarátu pak zmiňuje konsekraci pěti lingamů a rozmístění obrazů, na nichž byli Gorakṣaka, Bhairava, Āñjaneya (Hanumān), Sarasvatī a Siddhi Vināyaka (Gaṇeśa) (Briggs 2007, s. 247). Díky těmto datovatelným zmínkám můžeme s jistou určitostí říci, že Górahknáthovo jméno bylo známé již před rokem 1287. Avšak zatímco zřejmě

nemusí být pochyb o tom, že Jñāneśvar skutečně zmiňuje jógina Górahknátha, zmínka o instalaci Górahknáthova obrazu spolu s vyobrazením čtyř božstev může vzbuzovat pochybnosti. Navíc zde zmíněné jméno je ve tvaru *Gorakṣaka*, což lze přeložit jako "ochránce krav". Existuje tedy snad možnost, že jde v tomto případě také o jakési božstvo. Takovýto případ by nebyl ojedinělý, White uvádí, že do třináctého století byla ve východní Indii postava s názvem Gorakṣa zřejmě jakýmsi polobohem uctívaným pastýři dobytka pro zajištění ochrany jejich stádům (White 1996, s. 108). Zajímavá je v tomto ohledu také zpráva, kterou uvádí Gazetteer z roku 1881 (White 1996, s. 109):<sup>2</sup> "Górahknáth ... objevil na místě dnešního Górahknáthova chrámu svatyni zasvěcenou božstvu Gurakh či Górah, které zřejmě bylo věhlasným božstvem v Nepálu; a zasvětiv svůj život službě tomuto božstvu, oddával se velké askezi. ...Přijal jméno Górahknáth či služebník Górahka. Krátce po jeho smrti... se členové vládnoucí rodiny Satásiů usadili blízko svatyně, podle níž dostalo město, které založili, jméno Górahpur."

Navíc White uvádí, že uctívání polobožské bytosti Górahknátha zůstává dodnes velmi rozšířené po celé Indii a Nepálu (White 1996, s. 109). Zde však jde již zřejmě o zbožštěného jógina Górahknátha, kolem jehož nesmrtelnosti a magických schopností je ostatně soustředěno značné množství legend.

Je tedy zřejmé, že v situaci, kdy se hypotetická historická postava jógina Górahknátha slévá s postavami božskými stejného jména, jež mu mohly předcházet, a také se svou vlastní následně zbožštělou podobou, je pro Górahknáthovo datování značně obtížné najít nějakou nezvratnou evidenci.

---

<sup>2</sup> Pro nedostupnost originálního textu cituji podle Whitea. Ten vychází z: Alexander, E. B., 1881, Statistical Description and Historical Account of the North-Western Provinces of India. In: *Gazetteer, Northwest Provinces*, vol. 6, Northwest Provinces and Oudh Government Press, Allahabad, s. 371, 436.

Názorová pluralita panuje také ohledně místa, z něhož měl Górahknáth pocházet. Tomu se nelze divit, neboť Górahknáthovo jméno je spojeno s velmi rozsáhlou geografickou oblastí, do níž spadá prakticky celá Indie, ale také Nepál, Pákistán a Afghánistán, přičemž v celé této oblasti existuje (či existovala, současná situace v Pákistánu a Afghánistánu není zdokumentovaná) dosud živá Górahknáthova tradice v podobě jeho následovníků - jóginů náthovského směru. Nejčastěji se vyskytují dva názory: 1. Górahknáth pocházel z Bengálska (Briggs 2007, s. 250), 2. Górahknáth byl původem ze západu indického subkontinentu, pravděpodobně z Paňdžábu či oblasti kolem Pěšávaru (White 1996, s. 108; Singh 1937, s. 22).

Odpovědět na otázku, kým tedy byl onen Górahknáth a kdy a kde v Indii působil, tak není vůbec jednoduché. Nicméně najít odpověď na tuto otázku naštěstí není cílem této práce. S určitostí však víme, že do dnešních dnů zůstala s Górahknáthovým jménem spojená jednak silná a živá tradice jeho následovníků a také svědectví v podobě rukopisných textů.

Živou tradici tzv. náthů lze potkat prakticky po celé Indii a Nepálu. Jejich na první pohled nejvýraznějším rysem jsou velké kruhové náušnice, které však nemají umístěny v ušních lalůčkách, ale přímo v chrupavce ušního boltce. Tito jógini byli tradičně rozděleni do dvanácti podřádů, avšak dnešní skutečnost je taková, že je těchto podřádů mnohem více, přičemž některé neuznávají právoplatnost jiných a pod. (Briggs 2007, s. 62). Některé z těchto podřádů jsou muslimské, jako např. rávalové (Briggs 2007, s. 66). Nelze tedy říci, že by škola náthů měla nějakou jednotnou strukturu.

Textová tradice připisovaná Górahknáthovi je dvojí druhu. První skupinu představují texty psané v sanskrtu. Mezi tyto texty patří především: *Gorakṣa śataka*, *Gorakṣa*

*paddhati, Siddha siddhānta paddhati, Haṭha yoga, Gorakṣa saṁhitā, Yoga siddhānta paddhati, Siddhānta paddhati, Jñānamṛta* (Briggs 2007, s. 252-255). Jsou to většinou pojednání technického rázu zabývající se výkladem hathajógy. Oproti tomu Górakhnáthovi připisovaná vernakulární textová tradice je zcela jiného charakteru. Bude jí věnována následující kapitola.

### 3.2 Górakhnáthova vernakulární textová tradice

Vernakulární literatura připisovaná Górakhnáthovi čítá na čtyřicet různých děl či souborů děl<sup>3</sup>, z nichž za nejvýznamnější lze považovat soubory jeho sákhí a padů. Ačkoli dle Whitea žil Górakhnáth pravděpodobně na přelomu 12. a 13. století (dle jiných autorů pak ještě dříve), dochované rukopisy pocházejí až ze století sedmnáctého a osmnáctého. Toto je zřejmě dáno tím, že se tyto texty předávaly pouze ústně až do doby, kdy došlo k jejich zaznamenání. Toto ústní předávání vedlo také k velké variabilitě zápisu obdobných výroků. Jak uvádí Baṛathvāl, mezi rukopisy, které měl k dispozici, nelze najít dva zcela shodné (Baṛathvāl 1959, s. 15). K podobnému závěru dojdeme také při srovnávání jednotlivých textů. Sedmero padů<sup>4</sup> z MS 1614, jejichž překlad a výklad tvoří ústřední kapitolu této práce, se od jejich znění uvedeného v Baṛathvālově edici více či méně liší. Tyto odchylky bývají

---

<sup>3</sup> Těmito díly jsou: 1. *Sabadī (Sākhī)*, 2. *Pada*, 3. *Siṣyādarasana*, 4. *Prāṇa sākalī*, 5. *Naravai bodha*, 6. *Ātmabodha (1)*, 7. *Abhaimātrā joga*, 8. *Pandraha tithi*, 9. *Saptavār*, 10. *machīdra gorakhabodha*, 11. *Romāvalī*, 12. *Gyānatilaka*, 13. *Gyānacautisā*, 14. *pañcamātrā*, 15. *Gorakha gaṇeśagoṣṭī*, 16. *Gorakha datta goṣṭī (Gyānadīpa bodha)*, 17. *Mahādeva gorakha guṣṭī*, 18. *Siṣṭa purāna*, 19. *Dayābodha*, 20. *Jātī bhaīrāvalī (Chāda gorakha)*, 21. *Navagraha*, 22. *Navarātra*, 23. *Aṣṭa pārachyā*, 24. *Raha rāsa*, 25. *Gyāna mālā*, 26. *Ātmābodha (2)*, 27. *Vrata*, 28. *Nirañjana purāna*, 29. *Gorakha vacana*, 30. *Indrī devatā*, 31. *Mūla garbhāvalī*, 32. *khāṇī bāṇī*, 33. *Gorakha sata*, 34. *Aṣṭa mudrā*, 35. *Caubīsa sidhi*, 36. *Ṣaḍakṣarī*, 37. *Pañca agni*, 38. *Aṣṭacakra*, 39. *Abali silūka*, 40. *Kāphira bodha* (Baṛathvāl 1959, s. 14-15).

<sup>4</sup> Celkem je v této práci přeloženo a okomentováno osm padů připisovaných Górakhnáthovi, jeden z nich však není součástí MS 1614, tudíž jsem při jeho zpracování vycházela z Baṛathvālova *Gorakh-bānī*.



morfologického charakteru (např. *jāmaṇa* - *jāmaṇi*, *bīda* - *byāda*, *doi* - *doū*), lexikálního charakteru, kdy jsou použité výrazy v podstatě synonymní (např. *badāta* - *bhaṇāta*, *bādāta* - *kathāta*), ale i lexikálně-sémantického charakteru, kdy použití toho či onoho výrazu může zásadně ovlivnit či změnit smysl výpovědi (např. *jāgai sūrā* - *jogesvara*, *gagana* - *trikuṭī*, *sūni māḍala* - *sahaja suni*, *bhītari sūnam sūnā* - *madhye sonam sonā*). Ze zde uvedených změn je na první pohled zřejmé, že k nim muselo dojít během orálního tradování, neboť tyto změny nejsou evidentně stejné povahy, jako ty, ke kterým dochází během opisování textu (Vašák 1993, s. 208-209). Samozřejmě lze v těchto rukopisech nalézt i chyby vzniklé nedopatřením písaře, avšak ty mívají zcela jiný charakter (např. chybějící výraz, bez něhož verš zřetelně není kompletní, nedůsledná nazalizace).

Jak uvádí Barāthvāl, jógini měli tyto texty v hluboké úctě, chránili je proto před zánikem. Kvůli orálnímu tradování však přirozeně docházelo k textovým změnám a vynechání některých výrazů. Kvůli vyhovění momentálním potřebám náboženské komunity, z důvodu vývoje či změny názorů, či kvůli touze po objasnění nějakého problému byly staré texty přetvářeny či rozšiřovány a byly utvářeny i texty nové, které se zaštiťovaly Górakhnáthovým jménem (Barāthvāl 1959, s. 16). Tento akt z nich učinil texty autoritativní. Ačkoli jsou tedy tato díla připisována Górakhnáthovi, dá se říci, že jógini, kteří tyto texty ústně tradovali, stejně jako ti, kteří je zapsali, se spolupodíleli na utváření jejich dnešní písemné podoby. Dle Barāthvála lze za nejautentičtější ze všech textů přisuzovaných Górakhnáthovi považovat soubor sákhí, především proto, že se vyskytuje ve všech devíti rukopisech, které měl k dispozici (Barāthvāl 1959, s. 18). Lze také předpokládat, že sákhí byly nejméně modifikovány, jelikož jde o krátká a hutná dvojverší. Zdá se také, že některé pady mohly vzniknout rozšířením některých sákhí.

Doba vzniku Górahmnáthovy vernakulární textové tradice je doposud pouze předmětem dohadů. Baṛathvāl uvádí, že texty, které měl k dispozici, obsahují prvky, které poukazují na jejich starodávnost. Proto se domnívá, že je možné datovat jejich vznik do jedenáctého století vikramské éry (Baṛathvāl 1959, s. 20). McGregor si naopak myslí, že materiál editovaný jakožto *Gorakh-bānī* mohl v této jazykové formě stěží vzniknout dříve než v polovině čtrnáctého století (McGregor 1984, s. 22). Callewaert a Op de Beeck uvádějí: "Zabýváme-li se autenticitou těchto děl, jedinou jistotou, kterou máme, je, že by mohly být jen stěží stvořeny Górahmnáthem. Důležitým argumentem pro toto tvrzení je, že jazyk, v němž jsou sepsány, je jazykem 16. - 17. století. ...Jsme si jisti tím, že jazyk Baṛathvālova *Górahkh-bānī* není jazykem, kterým se mluvilo v 11. - 12. století." (Callewaert, Op de Beeck 1991, Vol-I, s. 37). Otázkou však zůstává, do jaké míry mohli jazyk těchto textů modifikovat jejich nositelé během ústního předávání.

Je nutno podotknout, že velký význam Górahmnáthovi připisované starohindské textové tradice spočívá v jejím nesporném vlivu na pozdější autory a to především z řad súfíů a santů (autoři nirgunové poesie). Zdá se, že především u santů nebyla tato silná inspirace Górahmnáthovou literaturou dlouho rozpoznána. Baṛathvāl ve své publikaci *Traditions of Indian Mysticism* píše, že dosud nebylo pochopeno, že škola nirgunové poesie má přímou souvislost s učením jógy náthů. Toto nepochopení souvislosti bylo dle něj zapříčiněno antagonismem, který projevovali někteří Kabírovi stoupenci vůči Górahmnáthovi a dalším jóginům. Zdá se však, že tyto projevy antagonismu spadají do pozdější doby než je šestnácté století, v němž byla založena hnutí *Dādū panth* a *Sādh panth*, která ve svých textech projevují Górahmnáthovi úctu. Baṛathvāl poprvé poukázal na vztah, který nepochybně existuje mezi učením Górahmnáthovi připisovaných textů a školou nirgunové poesie, v roce

1930 během čtení svého příspěvku v literární sekci Kāśī nāgarī pracāriṇī sabhā (Barthwal 1978, s. xiii).

Mezi autory inspirovanými Górakhnáthovou vernakulární textovou tradicí vynikají především Malik Muhammad Džájasí a Kabír. V Džájasího nejslavnějším díle *Padmāvat* se vyskytuje Górakhnáthovo jméno na osmi místech<sup>5</sup>. Díky konkordanci, jejímiž autory jsou Callewaert a Op de Beeck, zase zjistíme, že se v Kabírových edicích *Bījak* a *Granthāvalī* vyskytuje výraz "Gorakh" či "Gorakhanātha" celkem dvanáctkrát (Callewaert, Op de Beeck 1991, Vol-II, s. 697). Celé dílo *Padmāvat* je protkáno náthovskou jógicko-tantrickou symbolikou, právě takovou, kterou známe z Górakhnáthových vernakulárních textů, především z jeho padů a sákhí. Navíc některé pasáže tohoto díla obsahují myšlenky a obrazy téměř identické s těmi, jež se vyskytují v některých padech připisovaných Górakhnáthovi (srv. např. *Padmāvat*, verš 215 a MS 1614, pad 18-571a, pad 029-567a-b, pad 4-569a uvedené v této práci). Podobně i některé Kabírovy pady se zdají být výrazně inspirované obrazy a myšlenkami Górakhnáthových padů (srv. např. Callewaert, *Millenium Kabīr Vāṇī*, p. 137-138, No. 19\*\* : S15; No. 20\*\* : S16 a GB pad 28 uveřejněný v této práci). Je jistě možné, že tyto obrazy byly v dané době jakýmsi "společným věděním" určitého okruhu lidí, avšak vzhledem k tomu, že oba zde uvedení autoři se zřetelně hlásili ke Górakhnáthovu odkazu častým zmiňováním jeho jména, jeví se jako pravděpodobné, že byli obeznámeni s jeho vernakulární tradicí, kterou se při své tvorbě inspirovali. V takovémto případě je pak snad možné postulovat působení některých Górakhnáthovi připisovaných vernakulárních padů na indické scéně (ačkoli možná pouze v orální podobě) do patnáctého století.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Górakhnáthovo jméno zmiňují verše 126, 160, 182, 194, 212, 303, 304, 407 (Gupta 2006, s. 166, 192, 209, 218, 232, 302, 303, 376).

<sup>6</sup> Období Kabírova života se vymezuje léty 1440-1518.

### 3.2.1 Górahmnáthovy pady

Pady jsou verše určené ke zpěvu (McGregor 1984, s. 23). Skládají se z různého počtu veršů a refrénu (*teka*), který má být zřejmě zpíván opakovaně po každém jednotlivém verši. Jak již bylo uvedeno výše, je pravděpodobné, že některé z padů vznikly rozvedením některých sákhí. Podle McGregora je Górahmnáthova poesie didaktická, strohá a technického rázu a někdy působí hrubým neukončeným dojmem. Je v podstatě poesíí jen ne o moc více než pouhou formou a je příkladem odvěké indické tradice užití verše pro všechnu literární tvorbu s vážnými náměty (McGregor 1984, s. 22).<sup>7</sup> Vskutku, Górahmnáthovy pady nevynikají poetičností, slouží především k vyložení Górahmnáthova učení. Avšak toto činí zcela jinou formou než Górahmnáthovi připisovaná sanskrtská literární tradice. Učení vykládají prostým způsobem co do formy a jednotlivé prvky tohoto učení přibližují pomocí příměrů a metafor, které čerpají z okolního světa a každodenního života. Překlad a výklad osmi padů, ve kterých jsou jednotlivé prvky jóginova jemnohmotného těla a dosahování vysvobození skrze toto tělo přirovnávány např. k pevnosti či opevněnému městu, k pouti k posvátným místům, ke hře čaugán, k výrobě zlata či destilaci alkoholu, je náplní ústřední kapitoly této práce.

### 3.2.2 Jazyk Górahmnáthových padů

Tato kapitola je zpracována téměř výhradně na podkladě dvou Kamalasīhových publikací, jelikož se jedná o jediné dvě mně známé monografie zabývající se tímto tématem. V těchto publikacích uvádí také názory předchozích badatelů ohledně Górahmnáthova jazyka, ti však pojednávali o tomto tématu spíše okrajově a nebyli

---

<sup>7</sup> "They are in fact poems in little more than form, exemplifying the age-old Indian tradition of the use of verse for all serious purposes of composition."

podrobně obeznámeni s danou textovou tradicí tak, jako zmíněný autor (Kamalasīh 1990, s. 63-65; Kamalasīh 1984, s. 199-202).

Jazyk Górahknáthových padů není žádným standardním dialektem, neboť vznikl smíšením prvků několika různých dialektů či jazyků.

Kamalasīh uvádí, že byl učenci často mylně považován za východní dialekt a to především ze dvou důvodů: 1. Górahknáth patří do tradice siddhů a ti většinou psali východními dialekty. 2. Tvary na *-ibā* a *-ilā* vyskytující se v Górahknáthových padech byly chybně klasifikovány jakožto pocházející z východních dialektů (Kamalasīh 1990, s. 65).

Dle Kamalasīha však Górahknáthův jazyk nijak zvlášť nesouvisí s východními dialekty. Základ tohoto jazyka tedy tvoří některý z dialektů západní hindštiny. Dialekty západní hindštiny lze rozdělit do dvou větví: 1. Dialekty, jejichž tvary hojně končí na samohlásku *-ā*, sem náleží kharí bolí, harijánština a dakkhinská hindština.

2. Dialekty, jejichž tvary hojně končí na samohlásku *-o*, do této kategorie patří bradžština, bundélština a kannaudžština. Jazyky první větve jsou podobné paňdžábštině, jazyky druhé větve pak rádžasthánštině (Kamalasīh 1990, s. 66).

V Górahknáthově jazyce se vyskytuje obojí, tvary končící na *-ā* i na *-o*. Aby bylo možné přiřadit Górahknáthův jazyk k té či oné větvi, srovnává Kamalasīh na jazykovém materiálu edice *Górah-bānī* četnost výskytu těchto dvou tvarů v jednotlivých gramatických kategoriích (číslo před lomítkem vyjadřuje počet výskytu *-ā* tvarů, číslo za lomítkem *-o* tvarů):

1. Substantiva maskulina singuláru (např. *ghorā*, *dhāgā* / *caumāso*, *susilyo*): 160 / 26.

2. Genitivní postpozice (*kā / kau*): 133 / 7.
3. Pronomina posesivní maskulina (*merā, hamārā, terā, tumhārā*): 15 / 0.
4. Adjektiva (např. *ṣoṭā, kālā / baro, mīṭho*): 90 / 6.
5. Pronominální adjektiva (např. *it.nā, aisā, kaisā / āīso*): 50 / 1.
6. Adverbia (např. *thoṛā, jit.nā, akelā*): 21 / 0.
7. Minulá participia (např. *-ā, -iyā, -yā / -o*): 416 / 26.

Kamalasīh také poukazuje na velmi častý výskyt sufixu *-ā*, jímž je vyjádřen plurál. Tento sufix se v *Gorakh-bānī* vyskytuje jak u substantiv, tak i ve formě příčestí. Vzhledem k tomu, že je tento sufix užívaný na poměrně velkém území - objevuje se v kauravštině, harijánštině, a rádžasthánských dialektch márvárštině a mévátštině (také v garhválštině, avšak tam pouze u substantiv a ne v podobě příčestí), lze ho považovat za zvláštnost severního hindaví (Kamalasīh 1990, s. 67).

V *Gorakh-bānī* je budoucí čas tvořen třemi způsoby, pomocí vloženého *-b-* (10 výskytů), *-g-* (26 výskytů) a nebo *-s-* (17 výskytů). Nejpočetnější je tedy budoucí čas tvořený pomocí *-g-* a tento způsob utváření používá dialekt kharí bolí. Forma na *-s-* se objevuje ve východní paňdžábštině, dakkhinské hindštině a staré rádžasthánštině (Kamalasīh 1990, s. 67).

Na základě výše uvedených jazykových analýz dochází Kamalasīh k závěru, že za základ Górakhnáthova jazyka lze považovat kharí bolí, které však obsahuje také prvky okolních dialektů a jazyků jako je paňdžábština, rádžasthánština a bradžština. Za oblast vzniku jazyka Górakhnáthovy vernakulární textové tradice považuje Dillí, Méráth, Harijánu, východní Paňdžáb, Mévát a Mathuru a nazývá jej severní hindaví (Kamalasīh 1990, s. 67).

Kromě výše uvedeného však lze v Górakhnáthových padech najít také genitivní postpozice původem z gudžarátštiny (*nā, ne, nī*) či maráthštiny (*cā, ce, cī*; Kamalasīh 1990, s. 66). Za zmínku stojí také hojné užívání již zmíněných problematických tvarů na *-ibā* a *-ilā*, které byly mylně považovány za prvky východních dialektů. Avšak v Górakhnáthových textech se vyskytující *-ibā* plní funkci moderního hindského *cāhie* a nevyjadřuje budoucí čas, tak jako *-b-* v bhodžpurštině či avadhštině. Koncové *-ā* taktéž poukazuje na příslušnost k západním dialektům. Górakhnáthem používané *-ibā* je pravděpodobně rádžasthánského původu. Oproti tomu tvary na *-ilā* pochází zřejmě z maráthštiny. Dle Kamalasīha vyjadřují tyto tvary v Górakhnáthových textech minulý, přítomný i budoucí čas a stejně je tomu právě v maráthštině. Oproti tomu v bhodžpurštině mají platnost pouze minulého času a v západní rádžasthánštině jsou zase používány pouze pro čas budoucí (Kamalasīh 1990, s. 65). Tento tvar je však poměrně nejasný i Kamalasīhovi a navíc jeho výskyt v některých padech (také v některých, jejichž překlad a výklad je náplní ústřední kapitoly této práce) vůbec nezaznamenává (Kamalasīh 1984, s. 136-138). Vyskytuje-li se v některém z osmi vybraných padů, chápu jej jakožto adverbialní minulé participium.

Slovní zásoba Górakhnáthových textů je povětšinou tadbhavová, někdy tatsamová, nicméně vyskytují se také arabsko-perské výrazy (často upravené do té míry, že je velmi obtížné určit jejich původní podobu a význam). Tyto výrazy však nejsou tu a tam roztroušeny, nýbrž jsou spíše koncentrovány v několika určitých padech (viz např. MS 1614, pad 029-567a-b uveřejněný v této práci). Rovněž nutno říci, že výskyt postpozic je v Górakhnáthových vernakulárních textech spíše výjimkou než pravidlem, což také nepřispívá k jednoznačnosti, naopak je tímto většinou umožněno více rovnocenných variant překladu.

### 3.2.3 Symbolický jazyk

Górahknáthova vernakulární textová tradice je specifická především tím, že je psaná jakýmsi symbolickým jazykem, který je nejčastěji nazýván *sandhyā bhāṣā*. A tak téměř každý jednotlivý výraz v padech nese dva či více významů a celý pad tímto získává dvě či více významových rovin. Může být tedy čten a chápán několika způsoby. Pro správné pochopení Górahknáthových textů je tedy nutné znát významy jednotlivých použitých symbolů. Smysl některých často se objevujících symbolů se zdá být poměrně zřejmý (slunce, měsíc, Ganga, Jamuna atd.), význam jiných však zůstává nejasný. Při čtení Górahknáthových textů je pro usnadnění pochopení tohoto jazyka velmi nápomocen slovníček symbolických výrazů, který uvádí Kamalasīh ve své publikaci (Kamalasīh 1990, s. 80-101).

Symbolické výrazy lze rozdělit do tří skupin, kdy:

1. Pro vyjádření jednoho prvku Górahknáthova učení lze použít několik různých symbolů (např. múlādhāra čakru mohou zastupovat výrazy *mūla*, *mūla kamala*, *aradha*, *dakṣina*, *sūra*, *bāraha*, *bacharā*, *dvādaśa* atd.; Kamalasīh 1990, s. 93).
2. Pro několik různých prvků Górahknáthova učení je použit jeden stejný symbol, pak je tedy třeba určit, co v daném kontextu symbol představuje (např. *dharatī* znamená *kuṇḍalinī*, *mūlādhārācakra*, či *sāśārik.tā*; Kamalasīh 1990, s. 98).
3. Jednomu prvku Górahknáthova učení odpovídá jeden symbol (např. výraz *ṣoḍi* "šestnáctilistý lotos" označuje višuddha čakru; Kamalasīh 1990, s. 99).



### 3.3 Nástin Górahmnáthova učení

Není tu cílem podrobně vyložit Górahmnáthovo učení, nýbrž spíše stručně představit jeho nejzákladnější koncepty a metody. Popis těchto základních konceptů se však omezí na velmi obecné uvedení, které záměrně nezachází do detailů. Téměř jakýkoliv z nich by vydal na rozsáhlou studii vycházející z množství zdrojů. To není v mých možnostech, ani cílem této práce. Tato část chce být stručným úvodem k představám zmiňovaným v překladu Górahmnátových padů, tlumící případný čtenářův náraz z přechodu do svérázného a specifického světa.

Navíc vzhledem k tomu, že nauka je v podstatě tajná, byla a je předávána ústně z učitele na žáka (k této orálně tradované nauce tedy nelze získat přístup aniž by se člověk stal jóginem a byl plně iniciován), představa, kterou si o ní můžeme udělat na základě literatury, bude zákonitě neúplná. Nejvíce informací o této nauce zřejmě zprostředkovává Briggsova monografie, jež čerpá především ze spisu *Hathayogapradīpikā* a Górahmnáthovi připisovaného sanskrtského díla *Gorakṣa śataka*, avšak ani po jejím přečtení si nelze o této nauce učinit skutečně podrobnou a jasnou představu. Ačkoli existuje množství spisů zabývajících se hathajógou, informace v nich obsažené jsou nejčastěji takového charakteru, že vyžadují dodatečný (orálně předaný) komentář.

Hlavními cíli Górahmnáthova učení je sjednocení protikladných složek, dosažení stavu samádhi, nektaru nesmrtelnosti a konečného vysvobození z koloběhu životů. Dosáhnout těchto cílů je pak možné pouze skrze vlastní tělo. Samozřejmě je nutné vědět, jak s tělem pracovat. Je tedy potřeba mít učitele, jenž jógina na jeho cestě k vysvobození vede, a který mu nauku, která je nazývána hathajógou, postupně předává.

V jóginově jemnohmotném těle (*sūkṣma śarīra*), s kterým tato nauka pracuje, se nachází sedm čakr a sedmdesát dva tisíc nádí. Čakry se nazývají múládhára, svádhisthána, nábhīsthána, anáhata, viśuddha, ádžňá a sahasrára a jsou v tomto pořadí umístěny v oblasti konečníku, u kořene mužského pohlavního orgánu, v pupeční oblasti, v oblasti srdce, v hrdle, v místě mezi obočím a na temeni hlavy či spíše těsně nad ním (Briggs 2007, s. 310-316). Z uvedeného počtu nádí je hlavních 72, avšak z pohledu nauky jsou zcela ústřední pouze tři. Těmi jsou ida, pingala a sušumna. Ida ústí v levé nosní dírce, pingala v pravé nosní dírce a sušumna vede mezi nimi od konečníku vzhůru oblastí páteře a končí v lebečním otvoru. Tyto nádi jsou jakýmsi pomyslnými kanálky, které po těle rozvádějí pránu - životní princip odvislý od dechu. Za běžných okolností je však sušumna neprůchodná a ida a pingala v nerovnováze, a tak je potřeba je nejprve vyčistit a zharmonizovat za pomoci pránájámy, na níž je v tomto učení kladen velký důraz (Briggs 2007, s. 329).

Jsou-li nádi v rovnováze, je nutné stabilizovat dech, mysl a sperma. Toto se děje za pomoci kombinací různých technik, mezi něž patří ásany (jógové pozice), mudry a bandhy (obojí jsou techniky k jakémusi zapečetění či uzavření určitých částí jóginova jemnohmotného těla). Pro stabilizaci dechu je stěžejní technika zvaná *kumbhaka*, což je vlastně zadržení dechu, díky němuž prána z idy a pingaly vstoupí společně do sušumny. Tímto je probuzena také kundaliní, která za běžných okolností spí stočená v dolním centru jóginova těla a svými "ústy" uzavírá dolní dveře sušumny (Briggs 2007, s. 330-331). Je to šakti, ženský princip, a jak stoupá vzhůru, dochází v každé čakře k jejímu spojení se šivou, mužským principem.

Posloupnost tohoto procesu nelze rekonstruovat a jednoznačně vyložit, neboť texty o něm podávají jen kusé informace, které se nezdá, že by si vzájemně odporující.

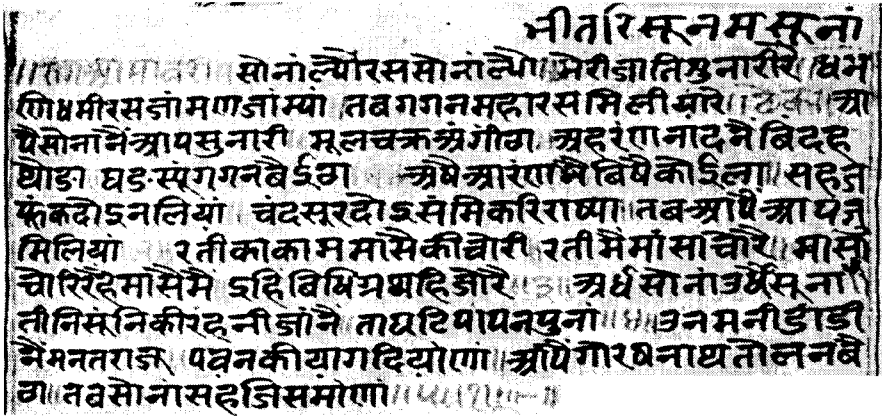
Dva základní cíle, k nimž má tento proces vést, jsou spojení átma s paramátmanem v nejvyšší čakře (sahasrára, brahmovský otvor) a sublimace bindu, tedy kapky, mužského principu, spermatu v nektar. Jógin má tedy vést sperma vzhůru sušumnou společně se stoupající kundaliní a v lebeční dutině jej přeměnit znovu v nektar (neboť na sperma je nahlíženo jakožto na "znehodnocený" nektar), který následně (nejčastěji pomocí khečarí mudry) konzumuje (tento proces je podrobněji vyložen v MS 1614, pad 4-569a uveřejněném v této práci).

I z tohoto poněkud vágního a nepřiliš detailního nastínění Górahmnáthovy nauky je patrné, že jejím ústředním bodem je specificky vnímané tělo. Proto se ústřední část této práce, jež bude nyní následovat, věnuje překladu a výkladu osmi padů, které jsou popisem tohoto těla a procesů v něm probíhajících. Snad pro usnadnění pochopení bylo toto učení promítáno na vnější svět, a tak jsou tyto pady jakýmsi alegoriemi těla.

## 4. Překlad a výklad vybraných padů

### 4.1 Představení rukopisu MS 1614

Tento rukopis byl laskavě zapůjčen universitní knihovnou Sūdasiē-Institut v Heidelbergu a poté byl v Praze digitalizován. V Indii by měl být k nalezení pod názvem MS no. 3190 v *Śrī Sañjay Śarmā saṅgrahālay evaṃ śodh saṃsthān* v Džajpuru. Vznikl mezi léty 1614-1621 n. l. v místě Kadelá. Tento rukopis pochází od následovníků Dādua a kromě textů připisovaných Górahknáthovi obsahuje také díla dalších autorů nirgunové poesie (Dādū, Kabīr aj.). Jde o nejstarší známý nalezený rukopis Górahknáthových vernakulárních textů, který však dosud nebyl nikým zpracován. Vzhledem k tomu, že je o několik desítek let starší než nejstarší rukopis uvedený v Baṛathvālově *Gorakh-bānī*, jistě by si zasloužil vlastní kritickou edici. Ačkoli některé znaky či ligatury nejsou psány příliš standardně, obecně se dá říct, že je rukopis dobře čitelný. Poněkud problematická je zde nazalizace, která je v tomto rukopise velmi nedůsledná (např. *ūcā ucā prabata*, viz MS 1614, pad 4-569a uvedený v této práci), což může v některých případech činit obtíže, neboť nazalizace odlišuje singulár od plurálu. Někdy také není jasné, zda se jedná skutečně o nosovku či jen o náhodnou skvrnu či otisk. Toto by měla případná budoucí kritická edice zajisté vyřešit.



sonā lyau rasa sonā lyau, merī jāti sunārī re |  
 dhamaṇi dhamī rasa jāmaṇa jāmyā, taba gagana mahārasa milīyā re ||**ṭeka**||  
 āpai sonā naī āpa sunārī, mūla cakra āgīṭhā |  
 aharāṇa nāda naī bīda hathaurā, gharasyū gagana baiṭhā ||**1**||  
 aṣai ārāṇa nai biṣai koīlā, sahaja phūka doī naliyā |  
 cāda sūra doi sāmi kari rāṣyā, taba āpai āpa ju miliyā ||**2**||  
 ratī kā kāma māsai kī corī, ratī maī māsā corai |  
 māsā cori rahai māsai maī, ihī bidhi grathahi jorai ||**3**||  
 ardha sonā urdhaī sūnā<sup>8</sup>, bhītari sūnam sūnā<sup>9</sup> |  
 tīni sūni kī rahanī jānaī, tā ghaṭi pāpa na punā ||**4**||  
 unamanī ḍāḍī naī mana tarājū, pavana kīyā gadiyāṇā |  
 āpai goraṣanātha tolana baiṭhā, taba sonā sahaji samāṇā ||**5**||<sup>10</sup>

Kupujte zlato, kupujte zlato [v podobě] nektaru, hej já jsem zrozením zlatník!

<sup>8</sup> MS 1614 *sūnā*; GB pad 6 *sonā*.

<sup>9</sup> Slova *bhītari sūnam sūnā* nejsou v MS 1614 přímo v textu padu, avšak je tam učiněno znaménko a tato část verše je dodatečně napsaná nad padem. V GB je na tomto místě *madhye sonam sonā*.

<sup>10</sup> MS 1614, pad 1-568b.

Foukání dmýchacího měchu a směs přísad<sup>11</sup> znehybnila nektar, pak se [mi] z nebe<sup>12</sup> dostalo nektaru nektarů. ||teka||

[Právě] já sám jsem zlatem a [jen] já sám jsem zlatníkem, múládhára čakra je výhní.

Sedě na nebesích učiním zvuk [anáhaty] kovadlinou a kapku kladivem. ||1||

Věčné je kovářskou pecí<sup>13</sup> a pomíjivé je uhlím, [oheň] sahadži rozfoukav dvěmi trubičkami,

měsíc a slunce, oba udržoval v rovnováze<sup>14</sup>, [a] pak se sami se sebou spojili. ||2||

Dílo [o váze] jedné rattí<sup>15</sup>, krádež [o váze] jednoho mášá<sup>16</sup>, z jedné rattí vytěžil jeden mášá.

Ukradnuv jeden mášá [přesto] jeden mášá zůstává, tímto způsobem shromažďuj<sup>17</sup> bohatství. ||3||

Dole je zlato, nahoře je prázdnota, uvnitř je jen a jen prázdnota.

V těle<sup>18</sup> toho, jenž zná setrvávání tří prázdnot, není hříchu ani ctnosti. ||4||

Unmaní<sup>19</sup> je vahadlem a mysl váhou, dech je učiněn závažím.

Górahknáth usedl, [aby] sám sebe zvažil, a tehdy se zlato rozplynulo<sup>20</sup> [ve stavu] sahadža. ||5||

---

<sup>11</sup> Výraz *jāmaṇa* - jeden z významů je: "*kisī padārth mē rāsāyanik parivartan ke lie kiyā jāne vālā any<sup>e</sup> padārth kā miśran*" (RHSSK, díl 1, s. 462).

<sup>12</sup> Vzhledem k neexistenci záložek lze překládat více způsoby, např.: "v nebi" či "nebeského". Významově jsou také všechny tyto varianty přijatelné. Uchyluji se tedy k překladu, který se mně osobně jeví jako nejvhodnější.

<sup>13</sup> Běžnějším významem slova *ārāṇa* je "les", tak tento výraz chápe i Kamalasīh ve svém překladu tohoto padu (Kamalasīh 1990, s. 181). Dle RHSSK ale znamená toto slovo kromě jiného i "kovářskou pec", "oheň" či také "kovadlinu" (RHSSK, díl 1, s. 107). Přičemž tyto významy se zdají být pro daný kontext vhodnější než význam "les".

<sup>14</sup> Doslova "oba učiniv stejnými udržoval".

<sup>15</sup> Váhová jednotka, přibližně 0,12 gramu (HČS, s. 520).

<sup>16</sup> Váhová jednotka, jež je osminásobkem jednoho rattí, tedy přibližně 1 gram. Obě tyto váhové jednotky se používají k vážení drahých kovů a drahokamů (HČS, díl 8, s. 3926).

<sup>17</sup> Tvar tohoto slovesa může vyjadřovat 3. os. sg., ale i 2. os. sg. imper.

<sup>18</sup> Výraz *ghaṭi* znamená doslova "nádoba", což je obrazné pojmenování pro tělo.

<sup>19</sup> *Unmanī* je jedna z pěti hathajógových mudr (další jsou např. *khecarī* či *bhūcarī mudrā*), při níž se pohled upne na špičku nosu a zvedne se obočí (HČS, s. 594). Či také zážitek konečného sjednocení, při němž jsou zpřetrhána pouta se světem (Briggs 2007).

Zdá se, že za časů Górahknátha byli siddhové a náthové v povědomí obyčejných lidí spojováni s výrobou zlata za pomoci alchymie. A na tuto skutečnost, a zřejmě také na lačnost lidí po zlatě, jakožto po něčem nadmíru cenném, pravděpodobně naráží tento pad. Górahknáth sám v něm vystupuje jako zlatník. První verš refrénu připomíná vyvolávání prodejce na tržišti, pobízení lidí ke koupi zlata, které má však podobu nektaru. Od druhého verše refrénu pak začíná popis prostředků, jež mají asketu dovést k vytouženému nektaru a stavu zvaném sahadža. Toto vše je však vylíčeno pomocí zlatnické terminologie a procesy, jež se odehrávají v těle jógina, jsou tak připodobňovány k procesům výroby zlata. V druhé části refrénu je řečeno, že Górahknáthovi se z nebe dostane nektaru nektarů poté, co se nektar znehybní za pomoci foukání dmýchacího měchu a směsi přísad. Dmýchacím měchem se zřejmě myslí pránájáma, tedy kontrola dechu, což je stěžejní bod hathajógy. Termín *rasa*, tedy nektar, v tomto případě pravděpodobně označuje bindu, kapku, bílou mužskou složku, kterou lze za pomoci pránájámy znehybnit. Co je ona "směs přísad" se lze jen domnívat. D. G. White rozumí této části verše úplně jinak, výraz *jāmaṇa* ve svém překladu zcela opomíjí, sousloví *gagana mahārasa* chápe jako slídu a výraz *rasa* chápe jako rtuť (White 1996, s. 301). Avšak vzhledem k tomu, že toto tvrzení pouze předkládá a nepodepírá žádnými argumenty, a z textu samotného nic takového jednoznačně nevyplývá, nelze se k tomuto závěru bez výhrad přiklonit. Nebem, z kterého se Górahknáthovi dostalo nektaru nektarů, je myšlena brahmarandhra<sup>21</sup>, tedy brahmovský otvor, kde se dle hathajógy dostane asketovi, poté co jeho kundaliní vystoupá až sem, konečného sjednocení protikladných složek, zanikne pro něj veškerý dualismus a on zažije věčnou radost pramenící ze splynutí s brahma (Briggs 2007, s. 316-317). Pro tento zážitek existuje řada pojmenování, např. samádhi, unmaní, sahadža (HYP 4:3-4). A podle Kamalasíha je jedním z výrazů pro samádhi,

<sup>20</sup> Výraz *samāñā* může znamenat také "stejný", "rovnocenný" (sanskrt. *sāmana*). Pak by se závěr dal přeložit jako: "[A když] Górahknáth usedl, aby sám sebe zvážil, tak zlato i sahadža [vážily] stejně."

<sup>21</sup> Srov. Kamalasíh 1990, s. 99. Dle něj může výraz *gagana* znamenat *brahmarandhra*, *anāhad nād* nebo *trikuṭī*.

který Górahknáth ve svých padech používá, mahārāsa, tedy onen nektar nektarů (Kamalasīh 1990, s. 97). Avšak kromě dosažení samādhi má před sebou jógin ještě jeden cíl, který tyto verše taktéž popisují, a to "vysublimování" nektaru ze svého bindu, tedy spermatu. A tak tedy můžeme termínem *rasa* rozumět právě sperma, které asketa znehybní a vede sušumnou vzhůru do lebeční dutiny, kde se *rasa* přemění v *mahārāsa*, tedy nektar, který poté jógin konzumuje (White 1996, s. 248).

Górahknáth říká, že on sám je zlatem i zlatníkem, tedy že on sám je tím, co má být proměněno, i samotným činitelem proměny. On je tím, kdo aktivně pracuje na své proměně tak, aby bylo dosaženo stavu sahadža a nektaru, a současně i tím, kdo do tohoto stavu vstoupí a kdo bude tímto nektarem obdařen a proměněn. Múládhára čakra je první čakrou, místem, kde spí kundaliní, je to dolní brána sušumny. Je tedy zřejmě výhní, kde začíná onen proces výroby "zlata". Zvuk anáhaty nazývá Górahknáth kovadlinou a kapku kladivem. Zvuk anáhaty je niterný zvuk, který asketa "slyší" v oblasti srdce. Objevuje se po určité době jógové praxe a postupně mění svůj charakter.<sup>22</sup> Kapka je opět výraz používaný pro sperma (Kamalasīh 1990, s. 95). Komentář neznámého jógina k tomuto padu uvedený na konci Barāthvālovy edice zde chápe výraz *bindu* jako "tělo" (Barāthvāl 1959, s. 258).

Následující část verše není zcela jednoznačná. Slovo "věčné" zde můžeme chápat ve smyslu "paramátma", což je také jeden z jeho významů (HŠS, díl 1, s. 77). Výraz "pomíjivé" pak zřejmě označuje vše, co je vzhledem k věčnému paramátma pomíjivé, tedy celý tento jevový svět, který vnímáme pomocí smyslů. A tak, jako se uhlí spálí v peci, tak pro jógina přestane tento pomíjivý jevový svět existovat, když zakusí věčné paramátma. V případě, že bychom výraz *ārāṇa* překládali jako "kovadlina", pak by

---

<sup>22</sup> Podrobněji k tomuto tématu např. HYP 4.65-105.



oním věčným byla zřejmě již v předchozím verši zmíněná anáhata náda, která je právě projevem paramátma v jóginově těle.

Dvě trubičky, kterými se rozfoukává oheň sahadži, jsou ida a pingala. Následující část lze interpretovat dvěma způsoby. První je, že měsícem a sluncem se opět myslí ida a pingala (Kamalasīh 1990, s. 92). Ty je třeba za pomoci pránájámy pročistit a zharmonizovat, zadržet dech a poté prána z obou nádí vejde do suṣumṇy, tedy se sama se sebou spojí. Druhá možná interpretace je, že měsícem a sluncem se myslí mužská a ženská složka, bindu a rajas, šiva a šakti (šakti je v podstatě kundaliní), k jejichž spojení dochází postupně v každé čakře (Briggs 2007, s. 321).

Třetí verš je v podstatě jakýmsi rčením, které by se dalo interpretovat jako "vytěžit z něčeho více, než v tom je". Pravděpodobně je to myšleno tak, že rattī je naše pozemské tělo a mášá je brahma. Asketa však může v tomto pozemském těle zažít splynutí s brahma a tak z tohoto těla vytěžit více, než v něm zdánlivě je. Přesto, že tuto jednu mášá, tedy brahma, "ukradne", pořád jedna mášá zůstává. A takto má být bohatství hromaděno. Kamalasīhovo vyložení tohoto rčení, kde chápe rattī jakožto máju, víceméně koresponduje s výše uvedeným výkladem.<sup>23</sup>

Zlatem dole se myslí múládhára čakra, pro níž Górahnaṭh několikrát používá výraz *aradha*. Avšak termín *aradha* může označovat takéž sperma (Kamalasīh 1990, s. 98). Prázdností nahoře bude zřejmě brahmarandhra, nejvýše položená čakra, pro níž Górahnaṭh často užívá oba výrazy, *sunī* i *uradha* (Kamalasīh 1990, s. 93-94). Prázdnost uvnitř zřejmě znamená, že i sám Górahnaṭh je poté, co zakusil stav samádhi a setkal s brahma, touto prázdností naplněn. Kamalasīh uvádí, prázdnost značí také "stav samádhi" (Kamalasīh 1990, s. 99). Pozoruhodné ovšem je, že znění

---

<sup>23</sup> "Ek ulaṭ. bāsī mē "rattī kā kāmā māse kī corī (rattī ke kām mē se māse kī corī)" mē māyā ko rattī kahā gayā hai aur ātmatattv<sup>a</sup> ko māsā jīānoday hone par māyik jīvan mē hī ātmatattv<sup>a</sup> prāpt ho jātā hai" (Kamalasīh 1990, s. 82)

této části verše v GB je zcela jiné. Zde se uvádí, že "dole je zlato, nahoře je zlato, uprostřed je zase jen zlato". K této variantnosti mohlo dojít poměrně jednoduše, neboť výrazy *sonā* a *sūnā* jsou značně podobné. Avšak vzhledem k tomu, že MS 1614 je dřívějšího data než rukopisy, které měl k dispozici Barāthvāl a navíc GB pad 6 uvádí i různocnění shodné s variantou uvedenou ve mnou používaném rukopise, lze zřejmě konstatovat, že verze uvedená v MS 1614 je autentičtější. Nicméně zdá se pravděpodobné, že hra s podobností slovíček "zlato" a "prázdnota" v tomto padu je záměrná. Může jít o snahu vyjádřit, že zlato není vlastně nic než prázdnota a že prázdnota ve smyslu brahma má větší hodnotu než zlato. To se odráží i v následujícím verši, kde je řečeno, že v mysli toho, kdo zná setrvávání tří prázdnot, není hříchu ani ctnosti. Oním místem setrvávání tří prázdnot by mohla být *trikuṭī*, bod mezi obočím, kde se setkávají tři nádí - ida, pingala a sušumna.

Nakonec Górahknáth říká, že stav *unmanī* je vahadlo, jeho mysl je váha a jeho dech je závažím o váze jednoho gadyāṇu<sup>24</sup>. A když sám usedl na váhu, aby se zvažil, zlato se rozplynulo ve stavu sahadža, přičemž tím zlatem je myšlen Górahknáth sám.

---

<sup>24</sup> Přibližně 6 gramů.

### 4.3 GB pad 28

ikīsa bahmāḍa bhāṭhī cigāvai, pīvata sadā mativālā |  
manasā kalālīni bhari bhari devai āchā āchā mada nā pyālā ||ṭeka||  
amṛta dāṣī bhāṭhī bhariyā, tā madhai guṛa jhakolyā |  
mana mahuvā tana dhāhuvā, banāsapatī aṭhārai molyā<sup>25</sup> ||1||  
bhamara guphā maī mana thari dhyānāī, baisyā āsaṇa bālī |  
cetani rāvala yaha bhari chākyā, juga juga lāgo tālī ||2||  
ṭṛkuṭī sāgama kṛpā bhariyā, mada nīpajyā apārā |  
kusamala hotā te jhaṛi paṛiyā, rahi gayā tahā tata sārā ||3||  
evahā mada śrī goraṣa kevaṭyā, badāta machīdra pūtā |  
tini kaivaṭyā tini bhari bhari pīyā, amara bhayā avadhūtā ||4||<sup>26</sup>

V jednadvaceti světech [jógin] připravuje pec / destilační přístroj, [z kterého, když]  
pije, je vždy opilý.

Touha kalvárka<sup>27</sup> podává pohár naplnivši ho čistým alkoholem. ||ṭeka||

Hrozny nektaru naplnily pec / destilační přístroj, do toho byl vhozen třtinový cukr.

Mysl je mahua<sup>28</sup>, tělo je dhaura<sup>29</sup>, bylo přimícháno osmnáct [druhů] rostlin. ||1||

V Brahmově jeskyni mysl přebývá [má mysl příbytek]<sup>30</sup>, [do sebe] pohroužen usedl  
učeň v ásaně.

<sup>25</sup> V GB pad 28 je v různočtení *melyā*.

<sup>26</sup> GB pad 28. Tento pad se v MS 1614 nevyskytuje, avšak tématicky se hodí do mnou zvoleného výběru. Proto jsem se rozhodla ho do této práce zařadit.

<sup>27</sup> Příslušnice stejnojmenné kasty, v minulosti obchodníků s alkoholickými nápoji (HČS, s. 140).

<sup>28</sup> *Mahua* - strom *Bassia latifolia* / *Bassia longifolia*, jeho květů se užívá k výrobě lihoviny (HČS, s. 494).

<sup>29</sup> *Dhaurā* - strom *Anogeissus latifolia*, jehož květy se používají při výrobě alkoholu: "...flowers are added to prepared liquids in making most of the aristas and asavas for causing alcoholic fermentation, before the pots containing the materials are sealed and put away..." (Indian Materia Medica, s. 1295-1296).

Král-mysl se tady na mol opil, na věky věků zůstane v samádhi. ||2||

Studna v trikutí v místě setkání [tří cév] je naplněná, alkoholu bylo vyrobeno nesmírně [mnoho].

Byla-li [nějaká] sedlina, pak odpadla, zůstala tam jen [čistá] esence. ||3||

Takto s pomocí alkoholu se šrí Górakhnáth dostal na druhý břeh<sup>31</sup>, říká Matsjéndranáthův syn.

Ten, jenž se dostal na druhý břeh, se z plna hrdla napil<sup>32</sup>, a [ten] asketa se stal nesmrtelným.||4||

V tomto padu je tělo přirovnáváno k destilačnímu přístroji a získávání nektaru k procesu výroby alkoholu. Zdá se, že autor padu byl s tímto procesem dobře obeznámen. Zajímavé je, že podobný obraz lze nalézt taky ve dvou Kabírových padech.<sup>33</sup> Jak však uvidíme dále, Kabírovy pady jsou v mnoha ohledech explicitnější, u padu Górakhnáthova nelze jinak, než si některé věci domýšlet a pokusit se o vlastní interpretaci. Tato situace je dána také tím, že, pokud je mi známo, neexistuje k tomuto konkrétnímu padu žádný komentář, i když Baṛathvāl poskytuje poměrně dobrý překlad do moderní hindštiny.

Onou pecí, kterou jogín v jednadvaceti světech<sup>34</sup> připravuje, je myšleno jeho tělo. Před tím, než v sobě jógin začne "destilovat" nektar, musí pomocí jógových (*āsana*,

---

<sup>30</sup> Jeden z významů výrazu *thari* je *rahne kī jagah* (HŠS, díl 4, s. 2176); Baṛathvāl ovšem *thari* překládá jako *acal*, tedy nehybný. Zdá se mi, že by tato interpretace slušela textu více, avšak ve slovnících pro ni nelze najít oporu.

<sup>31</sup> Výraz *kevaṭ.nā* - 1. *nāv khenā*, 2. *pār utār.nā* (MHK, díl 1, s. 571).

<sup>32</sup> Doslova "do plnosti se napil".

<sup>33</sup> Za upozornění na zmíněnou podobnost a za poskytnutí jeho dosud nepublikovaných překladů a rozborů Kabírových padů děkuji J. Strnadovi. Srv. např. Callewaert, *Millenium Kabīr Vāṇī*, s. 137-138, No. 19\*\* : S15; No. 20\*\* : S16.

<sup>34</sup> "The 21 *brahmāṇḍas* refers to an obscure cosmology perhaps popular in nirgun circles." (Callewaert, Lath 1989, s. 215).

*mudrā, bandha*) a dechových cvičení (*prāṇāyāma*) své tělo a mysl znehybnit (Briggs 2007, s. 325), tedy připravit onu pec k destilaci. Touhou v podobě kalváry může být myšleno několik věcí. Může to být touha po onom nektaru nebo také odhodlání tohoto nektaru dosáhnout, může jít ale také o touhu z určitého pohledu smyslnou, neboť nektaru bývá dosaženo spojením Šivy a Šakti, tedy mužského a ženského principu, v těle a vedením jóginova bindu (spermatu) oproti jeho přirozenosti vzhůru do lebeční dutiny, kde je opětovně přeměněno v nektar (White 1996, s. 248).

Co je míněno oněmi hrozny nektaru a třtinovým cukrem není zcela zřejmé. Kabír oproti tomu jasně říká, že cukrem je poznání, květy *bassie* je koncentrace atd. Z padu Górahknáthova však nic takového nevyplývá. Pokud však chápeme pod pojmem "hrozny nektaru" něco, co je jakousi surovinou k jeho výrobě, pak zřejmě půjde o bindu, tedy sperma, které stoupá vzhůru zakřivenou sušumnou,<sup>35</sup> stejně jako páry alkoholu stoupají vzhůru zakřiveným chladičem, aby se po ochlazení znovu zkapalnily v destilát. Také je třeba zmínit, že v několika Górahknáthových padech je pro sperma použit výraz *rasa* či *mahārasa*, který je synonymem slova *amṛta*, tedy taktéž znamená nektar (Kamalasīh 1990, s. 95). Je tomu tak, neboť nektar a sperma jsou stejné podstaty. Skrytý význam výrazu "třtinový cukr" není jasný. Mysl, tedy přesněji řečeno nehybnou koncentrovanou mysl, nazývá Górahknáth stromem *mahua*, lépe řečeno květem tohoto stromu, neboť toho se využívá k výrobě alkoholu. Stejně tak je totiž nehybná mysl nezbytná k dosažení nektaru. O těle je řečeno, že je stromem *dhaura*, či zase spíše květem tohoto stromu, jenž je využíván při procesu fermentace alkoholu. Zmíněných osmnáct druhů přimíchaných rostlin zůstává nejasnými.

---

<sup>35</sup> Jedním z výrazů užívaných pro sušumnu je i *bākanāl*, což by se dalo přeložit jako zakřivená či klikatící se céva (HŠS, díl 7, s. 3327).

Dále je řečeno, že mysl učně přebývá v brahmovské jeskyni. Pro toto místo se častěji používá výraz *brahmarandhra*<sup>36</sup> - brahmovský otvor, či sahasrára čakra. Je to místo, ve kterém dochází ke konečnému vysvobození, a místo, odkud stéká nektar (Briggs 2007, s. 333). Znamená to tedy, že jógin dosáhl konce svého snažení a bude na tomto místě pít nektar. A jak je řečeno dále, jeho mysl se zde tímto nektarem opila na mol a na věky zůstane v samádhi<sup>37</sup>.

Studna v místě soutoku tří cév, tedy bod mezi očima, kde se spojují tři hlavní "cévy" *idā*, *piṅgalā* a *suṣumnā*, se naplnila nektarem, kterého se jóginovi dostalo nesmírně mnoho. Po zážitku konečného sjednocení se už jógina netýká karmanový zákon. Zůstává jen pravá podstata.

A takto se tedy Górahmnáth s pomocí nektaru, jež díky hathajóze "vydestiloval" ve svém vlastním těle, dostal na druhý břeh, tedy vymanil se z koloběhu životů, a stal se nesmrtelným.

---

<sup>36</sup> Viz předchozí kapitola.

<sup>37</sup> Výraz *tārī* znamená *samādhi tāri* tedy spánek či pohroužení v samádhi (HŠS, díl 4, s. 2072).

रमिरमिता  
स्यौगानं कोहेनलतेदैअभिमानं धरणिगगनबिचिनहीअतरा  
ला केवलमुक्तिमैदानं ॥ टेका एकमैअनंतअनंतमेएके ॥ एकेअनंत  
तउपाया अतरिणकस्यपरचाकूवा तबअनंतैएकसमाया ॥ १ ॥ अहर  
णनादनेबिदहथेडा ॥ रविससिमालापवनं मूलचोपिदिहआसण  
बैष तबमिदिगयाआवागवनं ॥ सहजपलानपवनकरिघोडा ॥  
लोगोमचिसचवका ॥ चेतन्यअसवारनेजानगुरुकरि ॥ अरतजो  
सबदबका ॥ तिलकैनाकेत्रिभुवनसोधा ॥ कीयानावबिधातासि  
तोफिरिआयनही कूवा जाकौहंडनजाता ॥ आस्तिककृतौकौ  
नपतीजे विनआस्तिअनंतसिधकसीधा गोधिबोलेसुनकुमेधि  
॥ हारेहीराबीधा ॥

rāmi ramitā syū caugānā, kāhe bhūlata hai abhimānā |  
dharanī gagana bici nahī ātarālā, kevala mukti maidānā ||teka||  
eka māī anāta anāta mai ekai, ekai anāta upāyā |  
ātari eka syū paracā hūvā, taba anātai eka samāyā ||1||  
aharaṇa nāda naī bīda hathaurā, ravi sasi ṣālā pavanā |  
mūla cāpi diḍha āsāṇa baiṭhā, taba miṭi gayā āvāgavanā ||2||  
sahaja palāṇa pavana kari ghorā, lyau lagāma citta cabakā |  
caitānya asavāra nai jñāna gurū kari, aura tajau saba ḍhabakā ||3||  
tila kai nākai tribhuvana sādhyā, kīyā bhāva bidhātā |  
so taū phiri āpana hī hūvā, jākaū ḍhūḍhana jātā ||4||  
āsti kahū tau ko<sup>38</sup> na patījai, bina āsti anāta sidha kyū sīdhā |  
gorṣa bolai sunahū māchīdra, hīrai hīrā bīdhā ||5||<sup>39</sup>

Hraj s Všeprstupujícím<sup>40</sup> čaugán<sup>41</sup>, proč bloudíš v sebestřednosti,

<sup>38</sup> MS 1614 ko; GB pad 14 koi.

<sup>39</sup> MS 1614, pad 05-562b-563a.

mezi zemí a nebem není meziprostor<sup>42</sup>, [celé] je to jen<sup>43</sup> hřiště k vysvobození. ||teka||  
V jediném je nekonečno, v nekonečnu je jediné, jediné zplodilo nekonečné,  
[když] v nitru s jediným seznámení nastalo, pak nekonečné s jediným splynulo. ||1||  
Kovadlina je zvuk anáhaty a kapka je kladivo, měsíc a slunce jsou dmýchací měchy,  
V ásaně [jsem] usedl pevně stlačiv múládháru, [a] tehdy koloběh životů zanikl. ||2||  
Stav sahadže učiň sedlem a dech koněm, zbožnou oddanost uzdou a mysl bičem,  
vědomí učiň jezdcem a vědění guruem a zanech všech úderů<sup>44</sup>. ||3||  
Hledal jsem [parabrahma] v sezamovém semínku i ve třech světech<sup>45</sup>, [až ve mně]  
Bůh vzbudil stav bhávy,<sup>46</sup>  
a poté jsem to byl právě já sám, koho jsem hledal. ||4||  
Když řeknu, že je, tak nikdo nevěří, [avšak] aniž by existovalo, proč bych usiloval o  
dosažení Věčného<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> Nepříliš obvyklý výraz *ramitā* lze ho přeložit jako "vnořen", "ponořen", volněji "všeprostopující". S tímto je v souladu i překlad v *Kabīr koś*, kde je výraz *ramitā* přeložen jako *vyāpt rah.ne lagā* a výraz *ramita* jako *sarv<sup>a</sup> vyāpak* (KK 1973, s. 347).

<sup>41</sup> Hra podobná pólu (HČS, s. 232).

<sup>42</sup> V GB pad 14 není výraz *ātarālā*, ale pouze *ātarā*, který Baṛathvāl překládá jako "rozdíl". Termín *ātarālā* slovníky (viz bibliografie) neuvádějí. Nejblíže tomuto výrazu stojí sanskrtské *antarāla*, jenž nese význam "meziprostor" (SED, 43). Zřejmě jde o narážku na tradiční indické vertikální dělení světa na zemi, nebe a meziprostor spojující tyto dvě sféry (ačkoli pro ten se běžně užívá termínu *antarikṣa*). V *Kabīr koś* je k nalezení termín *ātarā*, který je zde vyložen jako "překážka", "přerušení" (KK 1973, s. 347).

<sup>43</sup> Případně by také slovem *kevala* mohlo být myšleno *kaivalya*, tedy stav věčného dokonalého vysvobození. Ale vzhledem k tomu, že za tímto slovem následuje výraz *mukṭi*, což je v podstatě synonymum slova *kaivalya*, a také vzhledem k významu předchozího verše, je pravděpodobnější výše uvedená varianta.

<sup>44</sup> Dle *Kabīr koś* znamená slovo *ḍhabakā* "úder", "náraz", "kopanec" (KK, s. 165). Pravděpodobně zde jde o nabádání k zanechání nesportovního chování při hře. Baṛathvāl překládá daný výraz jako "prostředky", avšak neuvádí, jakým postupem k tomuto překladu došel. HŠS také uvádí tento význam, avšak zároveň cituje daný Górahknáthův verš, z čehož je zřejmé, že tento význam čerpal právě z Baṛathvālova GB (HŠS, díl 4, s. 1969). V RHŠSK je k nalezení slovo *ḍhabaka*, avšak uvedené významy se do daného kontextu naprosto nehodí (RHŠSK, díl 1, s. 543). V ostatních slovnících, které mám k dispozici, se tento výraz nevyskytuje.

<sup>45</sup> Svět nebeský, pozemský a podsvětí.

<sup>46</sup> Termín *bhāva* má několik desítek různých významů, mimo jiné například "cít", "pocit", "lásky", "víra", "oddanost", které by se pro daný verš daly použít (HŠS, díl 7, s. 3649-50). Vzhledem k tomu, že není zcela zřejmé, který český výraz by byl pro překlad nejvhodnější, ponechávám původní termín.



Górahknáth říká, slyš Matsjédro, diamant protnul diamant. ||5||

V tomto padu přirovnává Górahknáth cestu za dosažením vysvobození ke hře čaugán, což je stará hra indická velmi podobná dnešnímu pólu. V úvodním refrénu říká, že je zapotřebí opustit sebestřednost, tedy lpění na "já", a přijmout myšlenku, že Bůh prostupuje vším a je vnořen v každém těle.<sup>48</sup> Dále říká, že není žádného meziprostoru (či překážky) mezi zemí a nebem, neboť celý tento prostor je jen hřiště k vysvobození. Tento verš má, zdá se, dvojí smysl. První smysl je ten, že zemí je myšlena opravdu země jako taková, pozemskost, světskost a nebem vyvázání se z této pozemskosti, tedy místo, kde sídlí boží podstata, parabrahma. Tato dvě místa od sebe v podstatě nic nedělí, není mezi nimi žádný meziprostor či překážka právě proto, že boží podstata je na tomto pozemském světě taktéž přítomná v těle každého z nás. A s touto představou je spojen druhý význam tohoto verše vycházející z rámce hathajógového učení. V kontextu tohoto učení pak lze vykládat zemi jako múládhára čakru či kundaliní, neboť jsou obě umístěny ve spodní části těla, a nebe lze vykládat jako brahmovský otvor, neboť je umístěn na samém vrcholku hlavy a je to místo splnutí s boží podstatou a tedy místo konečného vysvobození (Kamalasīh 1984, s. 184). Prostor mezi těmito dvěma krajními čakrami, tedy vlastně tělo jako takové, je oním hřištěm k vysvobození, na němž má jógin hrát s Bohem hru čaugán.

---

<sup>47</sup> Tato část verše je poměrně nejednoznačná. Termín *anāta* znamená "nekonečný", "věčný", ale také "Věčný" jakožto epiteton božstev, tj. v tomto případě Šivy, dále také může znamenat "brahma" či "mókša", tedy vysvobození z koloběhu životů (HŠS, díl 1, s. 178). V podstatě kterýkoli z uvedených významů se do tohoto verše hodí. U hesla *śidha* v RHSŠK jsou mimo jiné uvedeny významy "úspěch", "vítězství" a dále je zde odkaz k heslům *śiddha* a *siddhi* (RHSŠK, díl 2, s. 784). Tato dvě hesla mají škálu významů, z nichž pro překlad uvedeného padu vybírám právě jeden z významů termínu *siddhi*, kterým je "dosažení".

<sup>48</sup> Tento obraz byl zřejmě velmi oblíbený, neboť verše v podobném duchu lze najít u několika autorů středověké bhaktické poesie nirgunového směru, například i u Námadévy: "*chāḍī re mana hamitā mamitā, saba ghaṭī rāma rahyau rami ramitā*" (Callewaert, Op de Beeck 1991, vol-I, s. 407, pad 123), což lze přeložit jako "Opusť hej mysl domýšlivost a jáství, v každé nádobě (těle) je vnořen všeprostupující Bůh." .

V podobném duchu je i poměrně dobře srozumitelný verš první, v němž je opět řečeno, že paramátma a átma je jedno a totéž, tedy že podstata každé bytosti je božská a najde-li si átma k paramátma cestu, splyne s ním opět v jedno a vymaní se tak z koloběhu životů.

Verš druhý je poněkud zvláštní, poněvadž zvolenými příměry budí dojem, že do tohoto padu příliš nezapadá. Górahmnáth zde používá stejných přirovnání jako v jednom z předchozích padů (viz MS 1614, pad 1-568b, uvedený v této práci), kde je cesta vedoucí k vysvobození připodobněna k procesu výroby zlata. Tam je taktéž zvuk anáhaty přirovnáván ke kovadlině a bílá složka, tedy sperma, ke kladivu a slunce a měsíc, tedy ida a pingala, k dmýchacím měchům. Aby koloběh životů zanikl, je zapotřebí usednout v ásaně a pevně stlačit múládháru.<sup>49</sup>

V následujícím verši se Górahmnáth vrací k původnímu námětu padu. Přirovnává zde ústřední prvky své nauky (sahadža, dech, zbožná oddanost, mysl, vědomí a vědění) k jednotlivým prvkům hry čaugán (sedlo, kůň, uzda, bič, jezdec, guru). Dále je řečeno, že se má jógin vyvarovat všech úderů, tedy v kontextu hry čaugán zřejmě projevů nesportovního chování. Jaký má však tato část verše smysl ve skryté významové rovině, tedy v kontextu hathajógového učení, není příliš zřejmé.

Ve verši čtvrtém Górahmnáth říká, že hledal parabrahma ukryté v sezamovém semínku i ve třech světech. Tento verš zřejmě naráží na nezměrnost brahma,

---

<sup>49</sup> Tato část verše zřejmě zmiňuje jednu z jógových praktik, známou jako *mūlabandha*. V textu Haṭhayogapradīpikā je o ní napsáno toto: "Ačkoli (obyčejně) směřuje dolů, jógin by měl silou táhnout apānu vzhůru tak, že stáhne anus. Toto jógini nazývají mūlabandha. A poté, co pevně stlačí anus patou, měl by (jógín) silou táhnout vzduch vzhůru. Postupně vzduch (apāna) stoupá. Pomocí mūlabandhy se prāṇa a apāna, nāda a bindu stávají jedním a završení jógy je bezpochyby dosaženo." (HYP 3.61-64, Briggs 2007, s. 337).

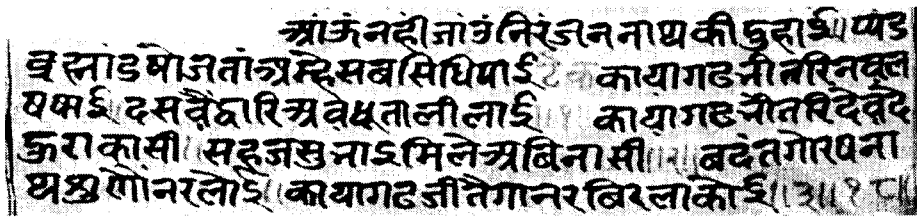
potažmo átma, které je s brahma totožné.<sup>50</sup> Avšak k prozření u něj došlo poté, kdy v něm Stvořitel vzbudil stav bhávy, tedy mu snad dal pocítit svou přítomnost v něm samém. Poté tedy zjistil, že božská podstata je vnořena v každém těle a není tedy třeba hledat Boha vně, nýbrž uvnitř nás samých.

Interpretace závěrečného verše je poněkud obtížná. Doslova se zde praví: "je, řeknu-li, tak nikdo nevěří". Avšak je téměř nemožné si představit, že by ve středověké Indii nikdo nevěřil tomu, že Bůh je. Nabízí se tedy možnost, že tato slova míní Górahmnáth tak, že když řekne, že Bůh je přítomen uvnitř něj samého a kromě práce s vlastním tělem mu není k vysvobození žádných dalších prostředků zapotřebí, tak mu nikdo nevěří. Celý pad pak uzavírá obraz "diamant protnul diamant", čímž se myslí, že átma vstoupilo v paramátma, tedy že Górahmnáth došel dokonalého vysvobození. Tento příměr byl zřejmě zvolen pro vzácnost, cennost a čistotu diamantů, zároveň pak na závěr Górahmnáth ještě jednou poukazuje na stejnou podstatu obou - átma i paramátma.

---

<sup>50</sup> Podobná představa se vyskytuje již v upanišadách, srov. Čhándógjópánišad III.14.3: "...takový je tento můj *átman* v nitru srdce, menší než zrnko rýže, než obilné zrnko, než hořčičné zrnko, než zrnko prosa, než jádro zrnka prosa. Tento můj *átman* v nitru srdce je větší než země, větší než mezoprostor, větší než nebe, větší než tyto světy." (překlad D. Zbavitele, Zbavitel 2004, s. 138).

4.5 MS 1614, pad 18-571a



āũ nahī jāũ nirājana nātha kī duhāī |  
pyāḍa vrahmāḍa ṣojatā amhe saba sidhi pāī ||ṭeka||  
kāyā gaḍha bhītari nava laṣa ṣāī |  
dasavaī dvāri avadhū tālī lāī ||1||  
kāyā gaḍha bhītari deva dehurā kāśī |  
sahaja subhāī mile abināsī ||2||  
badāta goraṣanātha ṣuṇaũ nara loī |  
kāyā gaḍha jītaigā nara biralā koī ||3||<sup>51</sup>

[Nechť už] nepřicházím [a] neodcházím, s [touto] prosbou se obracím k Dokonalému pánu,

hledaje vesmír<sup>52</sup> v těle<sup>53</sup> dosáhl jsem všech dokonalostí. ||ṭeka||

Uvnitř pevnosti těla je devět set tisíc příkopů<sup>54</sup>,

do desátých dveří vložil asketa klíč.<sup>55</sup> ||1||

<sup>51</sup> MS 1614, pad 18-571a.

<sup>52</sup> Doslova "brahmovské vejce". Kromě nejběžnějšího významu "vesmír" nese tento výraz například také významy "lebka" a "nebe" (RHSSK, díl 2, s. 259), což také poukazuje k možnosti chápat tento výraz jakožto "brahmovský otvor".

<sup>53</sup> Doslova "hrouda", ve středověké hindské poezii se však tohoto výrazu běžně užívalo jako obrazného pojmenování pro tělo.

<sup>54</sup> K tomuto výrazu Kamalasīh uvádí: "...nau laṣa ṣāī" śarīr ke nav dar.vāzō ko hī prakat kar rahe haī | śarīr mē nav randhrō ke lie nau ke sthān par "nau lākh" kā prayog is śarīr kī keval vistr.tā ko hī sūcit kar.tā hai - sākhya nahī" (Kamalasīh 1990, s. 90).

Uvnitř pevnosti těla jsou bohové, chrámy i [poutní místo] Káší,  
ve stavu sahadža se [asketa] přirozeně spojil s Věčným. ||2||  
Górakhnáth říká, slyšte lidé,  
pevnost těla stěží někdo ovládne. ||3||

Tento pad je jedním ze tří padů, ve kterých Górakhnáth připodobňuje tělo k pevnosti či k opevněnému městu. Lze se jen domnívat, zda byl v době vzniku těchto padů takovýto obraz běžně užívaný, či zda tato metafora vzešla od Górakhnátha či lépe řečeno z náthovské tradice, a poté se stala oblíbenou. Jisté však je, že lze toto připodobnění najít také v básních dalších středověkých autorů a to především v Padmāvat Malika Muhammada Džájasího (Padmāvat, verš 215), a dle Kamalasīha také v dílech jiných súfíů a santů (Kamalasīh 1990, s. 189).

V refrénu prosí Górakhnáth Dokonalého pána, tedy boha Šivu, o to, aby jeho koloběh životů zanikl a on už nemusel přicházet na tento svět a odcházet z něj. Dále říká, že hledaje brahmovský otvor v těle, ony "desáté dveře", které jsou branou k paramátmanu, dostalo se mu všech siddhi, tedy dokonalostí, potažmo i magických schopností.

---

<sup>55</sup> Tato část verše je značně problematická. V obou mně dostupných výkladech tohoto padu (Baṛathvāl 1959, s. 116, Kamalasīh 1990, s. 189) je tato část přeložena jako "asketo, na desátých dveřích visí zámek". Dle RHSŠK může *tālī* znamenat také "malý zámek", běžný smysl tohoto slova je však "klíč k zámku", kdežto výrazem pro "zámek" je *tālā* (RHSŠK, díl 1, s. 578). I když připustíme, že zde *tālī* znamená zámek, vyvstává problém s použitým slovesem, neboť sloveso *lāī* je tranzitivní, tedy do moderní hindštiny přeložitelné jako *lagānā*, a ne intransitivní, tedy moderní hindské *lag.nā*. Mohlo by to tedy snad být přeloženo jako: "Na desáté dveře pověsil asketa zámek". Kromě výše uvedeného znamená *tālī* také *samādhi* (RHSŠK, díl 1, s. 578). Také Kamalasīh chápe výraz *tālī* ve významu *samādhi*: "*samādhi ke lie "tālī" śabd is kṣetr mē paramparāgat ha| yah pāribhāṣik śabd hai| jis prakār tālī se tālā khul.tā hai usī prakār sādhak ke lie mokṣa kā dvār khul jātā hai*" (Kamalasīh 1990, s. 97).

Devět set tisíc příkopů zmíněných v prvním verši je devět tělesných otvorů (počet je zvětšen zřejmě z důvodu zdůraznění nedobytnosti pevnosti těla). Nyní přichází ona problematická část prvního verše. Lze ji chápat dvěma způsoby:

1. Do pomyslného zámku na desátých dveřích vložil asketa klíč, jeho kundaliní vystoupala sušumnou až do brahmarandhry, kde asketa zažil stav samádhi a tento stav mu otevřel cestu k vysvobození z koloběhu životů podobně, jako klíč otevírá dveře (Kamalasīh 1990, s. 97). Kamalasīh navíc uvádí, že *tālī* je v kontextu Górahmnáthova učení v podstatě technickým termínem znamenajícím samádhi. Dle slovníků (HŠS, díl 4, s. 2072; RHŠSK, díl 1, s. 578) je taktéž jedním z významů slova *tālī* samádhi. V tomto případě je tedy nutno vidět za použitým výrazem *tālī* oba významy, v rovině překladu "klíč" a v rovině skryté, jógicko-tantrické, samádhi.

2. Na desáté dveře, tedy na brahmovský otvor, pověsil asketa zámek. V tomto případě to lze taktéž chápat tak, že asketa zažil v brahmovském otvoru stav samádhi a napil se "nektaru nesmrtelnosti". Tímto aktem si tedy pevnost těla jakoby uzamkl a ona už nemůže být dobyta, tedy nepodléhá vnějším vlivům, nemocem, stárí ani smrti. Tato interpretace je více v duchu tantricko-alchymistickém.

Ve verši druhém Górahmnáth obdobně jako v některých jiných padech poukazuje na to, že projevy vnější zbožnosti nejsou zapotřebí, že vše důležité, co vede k vysvobození, najdeme ve vlastním těle. On sám ze své vlastní přirozenosti potkal paramátma (či spojil se s ním, sloveso *mil.nā* má širokou škálu významů) ve stavu sahadža.

Poslední verš se vztahuje k verši prvnímu. Lze ho tedy opět chápat dvojitým způsobem: 1. Vzhledem k tomu, že pevnost není snadné dobýt, povede se to málokomu, tedy jen málokdo otevře desáté dveře a dojde konečného vysvobození. 2. Pevnost těla je díky samádhi a požití "nektaru nesmrtelnosti" dobře chráněna a dobytá tedy nyní může být jen stěží.

#### 4.6 MS 1614, pad 4-569a

ॐ श्रीगोमाई धरिधरिज्ञावो गोरखअवधूतस्त्रिषावो  
 जुरैनपाराबानैनाद शशिहरसरनबादबिवाद यवनगो  
 एकारहूनअकास महिषरअंतरिगगनकविलास यतालनीडी  
 बीसुंनि बंदतगोरखनाथ मछिडवताई ॥३॥१९॥

badāta goraṣanātha kāyā gaḍha levā |  
 kāyā gaḍha levā jugi<sup>56</sup> jugi jīvā ||ṭeka||  
 kāyā gaḍha bhītari nava laṣi ṣāī |  
 jātra phirai gaḍha līyā na jāī ||1||  
 ūcā ucā<sup>57</sup> prabata jhilimili ṣāī |  
 koṭarī kā pāñī pūnā<sup>58</sup> gaḍha jāī ||2||  
 ihā nahī uhā nahī gagana<sup>59</sup> majhārī |  
 sūni māḍala<sup>60</sup> mā rahāñi hāmārī ||3||  
 ādinātha nātī māchīdranātha pūtā |  
 kāyā gaḍha jītā goraṣa avadhūtā ||4||<sup>61</sup>

Górakhnáth říká, je třeba dobýt<sup>62</sup> pevnost těla,

<sup>56</sup> V MS 1614 je zápis koncového písmena nejednoznačný. Není zcela zřejmé, zda se jedná o koncové -e nebo -i. Koncové -i je z gramatického hlediska logičtější. Zřejmě je však možné obojí, neboť v GB je *juge jugī*, v různoctení pak *jugi jugi*.

<sup>57</sup> MS 1614 *ūcā ucā*; GB pad 39 ūce nīce.

<sup>58</sup> Výraz *pūnā* je možno chápat buď ve významu „plný“, „celý“ (Skt. *pūrṇa*), nebo „posvátný“, „očistný“ (Skt. *puṇya*). V tomto případě však jde s největší pravděpodobností o první z uvedených možností.

<sup>59</sup> MS 1614 *gagana*; GB pad 39 *trikuṭī*.

<sup>60</sup> MS 1614 *sūni māḍala*; GB pad 39 *sahaja suni*.

<sup>61</sup> MS 1614, pad 4-569a.

<sup>62</sup> Gramaticky nejsprávnější překlad tvarů *levā* a *jīvā* je "má být dobytá" (jde o slovesné adjektivum s významem nutnosti pocházející ze Skt. gerundiva na -tavya; v moderní hindštině *liyā jānā cāhie*) a "má být žito" (*jīyā jānā cāhie*) (Kamalasīh 1984, s. 131). Avšak vzhledem k tomu, že uvedený překlad



zmocni se pevnosti těla a žij navěky. ||**teka**||  
 Uvnitř pevnosti těla je devět set tisíc příkopů,  
 jantra je obrácená<sup>63</sup> a pevnost nemůže být dobyta. ||**1**||  
 Převysoká hora a blýskající se příkopy,  
 Voda ze [střešní] komůrky<sup>64</sup> zásobuje celou pevnost. ||**2**||  
 Ani tady, ani tam, [nýbrž] uprostřed nebe,  
 v oblasti prázdnoty je můj příbytek<sup>65</sup>. ||**3**||  
 Šivův vnuk a Matsjéndranáthův syn,  
 asketa Górahk pevnost těla dobyl. ||**4**||

V refrénu tohoto padu Górahknáth nabádá k ovládnutí pevnosti v podobě těla, neboť toto je hlavním předpokladem pro to, aby se asketovi dostalo nektaru a on díky němu žil navěky.

Devět set tisíc příkopů, které jsou uvnitř tělesné pevnosti, je devět tělesných otvorů. Górahknáth tento počet zveličuje snad proto, aby zdůraznil, jak obtížné je tuto pevnost dobýt.<sup>66</sup> První verš končí tím, že jantra je obrácená a pevnost tak nemůže být dobyta. Výklad této pasáže je problematický jak v kontextu daného padu, tak i pokud jde o skrytý význam. Kromě nejznámějšího významu slova jantra, kterým je

---

působí v češtině značně krkolomně, zvolila jsem překlad volnější. Taktéž Kamalasīh používá ve svém překladu výše uvedeného padu do moderní hindštiny pro tyto tvary imperativ (Kamalasīh 1990, s. 192).

<sup>63</sup> Jedním z významů slova *phir.nā* je *ul.tā honā* či *viparīt honā*, tedy být opačný, obrácený, naopak (HŠS, díl 7, s. 3298).

<sup>64</sup> Jde o jakousi malou místnost na střeše domu, která zřejmě často plnila také funkci skladiště či zásobárny, viz. *koṭhā*, jehož je *koṭharī* deminutivum (HŠS, díl 2, s. 1056). Zároveň je jedním z dalších významů výrazu *koṭhā* relevantním pro daný kontext tento: "nějaká vnitřní část těla či mozku, v níž sídlí zvláštní síla".

<sup>65</sup> Doslova "zůstávání" či "přebývání".

<sup>66</sup> Kamalasīh k tomuto poznamenává: "*śārīr mē nav randhrō ke lie nau ke sthān par "nau lākh" kā prayog is śārīr kī keval vistṛt.tā ko hī sūcit kar.tā hai - sākhyā nahī*" (Kamalasīh 1990, s. 90).

"magický diagram", může tento výraz označovat také víceméně jakýkoli přístroj či nástroj, či také např. zámek. V kontextu daného padu by mohlo jít o jakousi středověkou zbraň, která se používala k obraně pevnosti a kterou se již z dálky útočilo na nepřítele<sup>67</sup>, případně také o výše zmíněný zámek, kterým je pevnost uzamčena a tak nemůže být dobyta. Co se týče skrytého významu jógicko-tantrického, je možných několik interpretací. Tento verš neříká jasně, kým nemůže být pevnost dobyta, je-li jantra obrácená. Z tohoto pohledu lze verš chápat dvojím způsobem:

1. Pevnost nemůže být dobyta nikým, tedy ani jóginem, pokud je jantra obráceně, je tedy nutné tuto jantru otočit a tímto pevnost ovládnout.
2. Jantra je již obrácena jóginem, který pevnost těla ovládl a ta už tedy nemůže být dobyta nikým, či ničím, jiným, tedy nepodléhá nemocem, smrti atd.

Možné interpretace skrytého významu jsou pak tyto:

1. Verš odkazuje k jógové praktice zvané *ūrdhvaretas*. Náthové byli úzce spojeni s alchymistickou školou té doby, jejíž terminologii také používali. Alchymistickým zařízením, které se užívalo k různým typům sublimací, se říkalo jantry. Tyto jantry se používaly především k sublimaci rtuti, která je v jógicko-alchymistickém kontextu v nezpracovaném stavu paralelou pro *bindu*, tedy kapku, sperma (termín *pāra* znamená jak sperma, tak i rtuť, navíc, rtuť podle mytologie vznikla z Šivova spermatu), a sublimovaná pak paralelou pro nektar. Jedno z těchto sublimačních zařízení nazvané *ūrdh vapātana yantra*<sup>68</sup> (či také *vidyādhara yantra*<sup>69</sup>, *ḍamaru*

---

<sup>67</sup> "Pracīn kāl mē bhī anek aise yātr ban.te the, jin se dūr se hī śatruō par prahār kiya jāta thā]" (HŠS, díl 8, s. 4049).

<sup>68</sup> Dosl. "přístroj pro padání vzhůru", nazváno podle směru sublimace.

<sup>69</sup> Dosl. "přístroj mudrců či magiků" (tj. těch, co drží vědění) či také "přístroj vidjádharů", což je druh nadpřirozených bytostí, které žijí v Himaláji, slouží bohu Šivovi a mají magické schopnosti (SED, s. 964).

*yantra*<sup>70</sup>, *śāmbhavī mudrā*<sup>71</sup>) vypadá následovně: Jsou to dvě na sebe položené hliněné nádoby, spodní je položená otvorem vzhůru a vrchní otvorem dolů, jejichž otvory (kterými jsou spojeny) jsou utěsněny několika vrstvami látky potřené hlínou. Pod spodní nádobou hoří oheň, který zahřívá v této nádobě umístěnou směs bylin a rtuti ve formě práškové rudy, nejčastěji v podobě sulfidu rtuťnatého, tj. rumělky. Rtuť se zahříváním odpařuje a zpětně kondenzuje na vnitřním povrchu horní, otvorem dolů obrácené nádoby, která je seshora ochlazována látkou namočenou ve studené vodě (White 1996, s. 247-248). Tento alchymistický přístroj a v něm probíhající sublimace rtuti je paralelou k jóginovu tělu a v něm probíhající "sublimaci" spermatu. Jóginovo jemnohmotné tělo si lze taktéž představit jako dvě otvory k sobě otočené nádoby spojené sušumnou. Pod spodní nádobou "hoří" múládhára čakra a je v ní umístěna substance a v horní, otvorem dolů obrácené nádobě, v dutině lebeční, se nachází chladivý nektar. Ten však za běžných okolností kape skrze sušumnu dolů do nábhísthána čakry, jejímž prvkem je oheň, a tím je nektar pohlcován (Briggs 2007, s. 318). Jógová praktika *ūrdhvaretas* spočívá v tom, že jógin společně se stoupající kundaliní vede vzhůru sušumnou také sperma, které se v lebeční dutině přemění v nektar, který poté jógin konzumuje (White 1996, s. 248). Vzhledem k tělesné přirozenosti jde tedy o jakýsi obrácený proces.

2. Avšak k tomu, aby sperma přeměněné v nektar nesteklo zase dolů, je opět zapotřebí nějaké z jógových technik. K tomuto účelu je nejvhodnější *khecarī mudrā*, která je další možnou interpretací nejednoznačného prvního verše. Jak již bylo uvedeno, jedním z mnoha významů slova *jantra* je "zámek". Khecarī mudra je technika, při níž se jazyk převrátí dozadu (tomu předchází postupné, šest měsíců trvající odřezávání uzdičky jazyka) a uzavře dutinu nad hrdlem tak, že nektar nemůže

---

<sup>70</sup> Nazváno podle vnější podoby s "dvouhlavým" bubínkem *damaru*, který je atributem boha Šivy.

<sup>71</sup> Dosl. "pečeť boha Šambhu" tj. boha Šivy. *Śāmbhavī mudrā* je jednou z mudr užívaných v hathajóze a je téměř identická se slavnější *khecarī* mudrou, která bude popsána dále.

stékat dolů (GŚ, verš 64, Briggs 2007, s. 297). Je to tedy, jako by jógin obráceným jazykem uzamkl horní bránu sušumny.

3. Poslední z možných výkladů této části verše je jógová technika zvaná *viparītakaraṇa*, která spočívá v tom, že jógin zaujme obrácenou pozici, tedy že při "sublimaci spermatu" stojí na hlavě a nektar tak díky gravitaci zůstává na svém místě v lebeční dutině (White 1996, s. 249-250). Jóginovo tělo je tedy v tomto případě obráceným sublimačním přístrojem - jantrou.

Je ovšem nutno si uvědomit, že jógini zřejmě svou praxi vnímají v její celistvosti a nedívají se na ni tak jako my analytickým pohledem. A tak obrat *jātra phirai* může třeba odkazovat k technice *ūrddhvaretas* i khečarí mudře zároveň, obzvláště, když má jedna druhou následovat.

Převysokou horou je zde zřejmě brahmovský otvor (Kamalasīh 1990, s. 98), případně celá cesta sušumnou nahoru k brahmovskému otvoru. Blýskající se příkopy budou pravděpodobně *nāḍī* - cévy či jakési kanálky prostupující celým tělem (je jich dle hathajógy 72000, nejdůležitější z nich jsou *iḍā*, *pingalā* a *suṣumnā*) a rozvádějící v něm *prāṇu* - dech, životní sílu.<sup>72</sup> Komůrkou je lebeční dutina a vodou, která z ní vytéká, je nektar. Dle Baṛathvāla je to brahmarandhra či ádžňá čakra (Baṛathvāl 1959, s. 134). Avšak dle Briggse sídlí nektar ve višuddha čakře, resp. v prázdné dutině nad hrdlem, které se říká *khe*<sup>73</sup> (zde se provádí ona *khecarī mudrā* - viz. předchozí verš).

---

<sup>72</sup> V Kamalasīhově výčtu obrazných pojmenování používaných Górakhnáthem pro *nāḍī* je slovní spojení *nau sai śāī*, tedy "devět set příkopů" (Kamalasīh 1990, s. 91). Ačkoli je v tomto padu pouhé *śāī*, zdá se pravděpodobnější, že na tomto místě odkazuje k *nāḍī* a ne k "devíti tělesným otvorům", pro něž se tento výraz taktéž používá (viz předchozí verš).

<sup>73</sup> "Above the throat is the space, *ākāśa*, or vacuum (*khe*), where limitation of sense is removed. It is here that bindu has its native seat and that union of Śiva and Śakti is on the subtle plane." (Briggs 2007, s. 339). "Primarily bindu as pale-white is the semen virile, the circular image of the moon, nectar, white as cow's milk, curds and silver. It is the product of the moon and is distilled to the left of

V předposledním verši Górahmnáth říká, že přebývá uprostřed nebe, v oblasti prázdnoty. Jak *gagana* tak i *sūni māḍala* jsou dle Kamalasīha obrazným pojmenováním pro nejvýše položenou čakru sahasráru, tedy brahmovský otvor (Kamalasīh 1990, s. 93-94). Výraz *gagana* může však zároveň označovat také *trikuṭī*, tedy ádžňá čakru (Kamalasīh 1990, s. 98).

V závěrečném verši Górahmnáth tradičně zmiňuje své dva "předchůdce" a říká, že on sám pevnost dobyl, tedy ovládl své tělo a díky tomu se napil nektaru nesmrtelnosti a došel vysvobození.

---

*the space between the eyebrows. its seat is in the hollow above the throat, the Vyoma cakra, also described as the hole at the upper end of the suṣumṇā.*" (Briggs 2007, s. 318)

नगरहमार विहजोवोडुवोऊजहारं अर्धअर्धबाजारसझादे गो  
मकहे बिचारं ॥ हरिप्रोणपातिसाह बिचारकाजी ॥ पंचतत्वडे  
कुजवारं मनपवनदोऊरुस्तीघोडा गिनानेतेअपिजहारं ॥ काया  
हमारमहरबोलिये मनबोलियेकुजदार चेतम्यपहिरैकुटवाल  
बोलिये तो चोरनजेकैवारं ॥ तीनसेसाहिचीरागडरचीले सोल  
हमलीलेपाई नवदरबाजाप्रतषिदीसे ॥ दसबोलव्यानजाई ॥ अ  
नगरकोटकवेगरलाइले बहतरीकोटडीनियाई नवशुक्र

avadhū aisā nagara hamārā, tihā jōvau juvau<sup>74</sup> ūjū dvārā |  
ardha urdha bājāra maḍyā hai, gorṣa kahai bicārā ||**teka**||  
hari prāṇa pātisāha<sup>75</sup> bicāra kājī, pāca tatva je hujadārā<sup>76</sup> |  
mana pavana doū hastī ghoṛā, gināna te aṣai bhāḍārā ||**1**||  
kāyā hamārai sahara boliye, mana boliye hujadārā |  
cetanya pahirai kuṭabāla boliye, tau cora na jhākai dvārā ||**2**||  
tīna sai sāṭhi cīrā gaḍha racīlai, solaha ṣaṇilai ṣāt |  
nava daravājā prataṣi dīsai, dasavā laṣyā na jāi ||**3**||  
aṭhāraha bhāra koṭa kaṭhājara lāilai, bahatari koṭarī nipāi |  
nava sutra ūpari jātra phirai, taba kāyā gaḍha līyā na jāi ||**4**||  
anahada ghaṛī ghaṛiyāla bajāilai, parāma joti doi dīpaka lāilai |  
kāma krodha doi gaṛadana mārilai, aisī adala pātisāhī, bābai ādāmi calāi ||**5**||  
tahā satya bībī sātosa sāhijādā, simyā bhagati doi dāi |

<sup>74</sup> MS 1614 *jovau juvau*; GB pad 27 *jovau*. Výraz *juvau* se nevyskytuje v žádném ze slovníků, které mám k dispozici. Přistupuji k němu tedy jako ke zdvojení předchozího *jovau*, viz. *jov.nā* - "dívat se", "hledat" (HŠS, díl 4, s. 1805).

<sup>75</sup> MS 1614 *pātisāha*; GB pad 27 *pātisāha sāha*.

<sup>76</sup> MS 1614 *hujadārā*; GB pad 27 *ujahadāra*.

ādinātha nātī māchīdranātha pūtā, kāyā nāgrī śrī gorṣanāthi basāi ||6||<sup>77</sup>

Asketo, takové je naše město, tam hledej bránu obrácenou dolů,<sup>78</sup>

dole i nahoře je tržiště hezky uspořádané<sup>79</sup>, říká Górah s rozmyslem. ||teka||

Hari - prána<sup>80</sup>, je [tam] králem, myšlení soudcem, pět živlů je [tam] úředníky<sup>81</sup>,

mysl a dech jsou sloni a koně<sup>82</sup>, vědění je věčnou pokladnicí. ||1||

Naše tělo se nazývá městem, mysl se nazývá velitelem armády<sup>83</sup>,

---

<sup>77</sup> MS 1614, pad 029-567a-b.

<sup>78</sup> Výraz *ūjū* pochází z arabského *vuzū* a znamená "umývání rukou a obličej před modlitbou" (HŠS, díl 2, s. 651). Významově se však do tohoto padu vůbec nehodí. Baṛathvāl překládá úvodní verš takto: "he avadhūt! hamāre nagar kā vah jo dvār hai use dekho!" (Baṛathvāl 1959, s. 120). Kamalasīh pak obdobně: "he avadhūt! hamārā nagar aisā ki (vahā ek dvār hai) vahā jo dvār hai, use khojo!" (Kamalasīh 1990, s. 189). Avšak ani z jednoho z těchto překladů není zcela zřejmé, jakým výrazem překládají ono problematické *ūjū* (snad výrazem *jo?*). Pravděpodobně je však *ūjū* nějaký jiný převzatý arabsko-perský výraz přizpůsobený dévanāgarскому písmu a indickému jazykovému prostředí. V úvahu připadají dvě možnosti, z nichž první jsem použila v překladu básně: 1. *ūjū* > *vājū* = *adhomukh*, *ulṭā* (HŠS, díl 9, s. 4416). 2. *ūjū* > *vajū* > *bajū* = *or*, *tarāf* (RHŠK, díl 3, svazek 2, s. 2989). V případě druhé možnosti by pak byl překlad tohoto verše tento: "asketo, takové je naše město, podívej se tam směrem k bráně".

<sup>79</sup> Baṛathvāl i Kamalasīh překládají tuto pasáž takto: "tržiště je hezky uspořádané z vdechů a výdechů". Jistě si lze pod pojmy *ardha* a *urdha* představit nádech coby vzduch směřující dolů a výdech jakožto vzduch směřující nahoru, avšak pro toto Baṛathvālovo a Kamalasīhovo tvrzení jsem nenašla oporu v žádném jiném textu či slovníku. A vzhledem k tomu, že *ardha* znamená "dole" a *urdha* "nahore", překládám tuto část verše tak, jak je uvedeno výše. Ve skryté významové rovině pak *ardha* označuje "múlādhāra čakru" či "sperma" (Kamalasīh 1990, s. 98) a výraz *urdha* značí "sahasrára čakru", tedy "brahmovský otvor" (Kamalasīh 1990, s. 94).

<sup>80</sup> Termín *prāṇa* nelze do češtiny přeložit jedním slovem tak, aby v něm bylo obsaženo vše, co tento sanskrtský termín znamená. Ve slovníku lze nalézt překlady jako "dech", "život", "duše" (HČS, s. 432), či "ten tělesný vítr, díky němuž člověk zůstává živý" (HŠS, díl 6, s. 3221). Jde tedy o jakýsi životní princip odvislý od dechu.

<sup>81</sup> V Baṛathvālově edici je v tomto případě místo slova *hujadārā* výraz *ujahadāra*, který Baṛathvāl překládá jako "vezír". Výraz *hujadārā* nese tyto významy: 1. *hāthī yā mahāvat, phīl.vān* 2. *naukar, anucar, karm.cārī* 3. *padādhikārī, pramukh karm.cārī* 4. *sāmāt* 5. *pratinidhi* 6. *senā ke vyavasthāpak* (RHŠK, díl 4, svazek 3, s. 180). Výraz *hujadārā* se v tomto padu vyskytuje na dvou místech a pravděpodobně má pokaždé jiný význam. V tomto případě je tento výraz přeložen druhým z možných významů, tedy jako "úředníci", také s ohledem na použitý plurál.

<sup>82</sup> Jde o dvě ze čtyř tradičních složek indického vojska.

<sup>83</sup> Na tomto místě se opět vyskytuje výraz *hujadārā*. Zde je přeložen posledním z jeho výše uvedených významů (viz. poznámka č. 6), přičemž tento překlad je podpořen překladem uvedeným ve slovníčku v Baṛathvālově edici, kde se píše, že *hujadārā* znamená *phauj.dār, senāpati* (Baṛathvāl 1959, s. 266).

vědomí, [které je] na stráži, se nazývá náčelník policie, [a] tak zloděj ani nenahlédne do dveří. ||2||

Pevnost je vybudována<sup>84</sup> z tři sta šedesáti kamenů, šestnáct příkopů je vykopáno, devatero dveří je zřetelně vidět, [ale] desáté vidět nelze. ||3||

Ze zeleně celého světa<sup>85</sup> je zhotovena dřevěná konstrukce pevnosti [a] postaveno sedmdesát dva komůrek,

Nad devíti vlákný [když] se jantra otočí, pak pevnost nelze dobýt. ||4||

Zvon odbíjí čas [mající podobu] anáhaty, dvě lampy nejvyššího světla jsou zažehnuty,

dvě hrdla žádostivosti a zlosti jsou sřata, takové je spravedlivé panování praotcem Adamem zavedené. ||5||

Tam je pravda [jeho] manželkou [a] spokojenost princem, odpuštění [a] oddanost jsou dvě chůvy,

Šivův vnuk [a] Matsjéndranáthův syn šrí Górakhnáth město [v podobě] těla založil. ||6||

V tomto padu přirovnává Górakhnáth asketovo tělo k opevněnému městu. Tento pad je pozoruhodný především tím, že hojně používá arabsko-perské výrazy a islámské

---

Avšak ve svém překladu tohoto padu do moderní hindštiny jakoby Baṛathvāl tento výraz ignoroval (uvádí pouze "yah nagar kâyā kā nagar hai, man hai, caitany<sup>a</sup> pahare par baiṭhā huā kot.vāl hai").

<sup>84</sup> Slovo *racīlai*. a také další výrazy ve třetím, čtvrtém a pátém verši, jsou zvláštními slovesnými tvary na -il- či -īl-. Takovéto tvary se vyskytují i v jiných Górakhnáthových padech a nejsou příliš jasné. Pravděpodobně jde o adverbialní minulá participia. Více o těchto tvarech pojednává Kamalasīh, avšak ani on si s těmito tvary neví příliš rady a jejich výskyt právě v tomto padu vůbec nezaznamenává (Kamalasīh 1984, s. 136-138).

<sup>85</sup> "*Aṭhār bhār*, lit. 'the eighteen weights'. In Santa literature the phrase is used to denote 'the entire greenery or vegetation of the world'. The phrase has its origins --perhaps unknown to the Sants-- in ancient Indian botany, which describes not only the form and function of plants but also their weight. The total weight of the plant world was said to measure eighteen *bhāras*. One *bhār* was an immensely large unit made up of 38.112.170 smaller units, constituted by the 'weights' of the leaves of different categories of plants." (Callewaert, Lath 1989, s. 397-398).



reálie. Proč tomu tak je, se lze jen domnívat. Je možné, že pad v této podobě (pravděpodobně byl přeformulován a aktualizován nějaký pad starší) vznikl později, než je předpokládaná doba Górahnáthova působení, neboť užití termíny předpokládají obecnou znalost zřejmě již nějakou dobu zavedené a fungující sultanátské či mughalské městské správy. Možné také je, že se takto autor snažil přiblížit své učení přívržencům z řad súfíů, jelikož náthové byli velmi otevření synkretismu s islámem a dosud existují muslimské podřady těchto jóginů, jako jsou např. ráwalové (Briggs 2007, s. 66).

V refrénu Górahnáth nabádá, abychom ve městě, tedy ve svém těle, hledali bránu obrácenou směrem dolů, či, v případě druhého možného překladu, se podívali směrem k bráně. Tou bránou pravděpodobně myslí "desáté dveře", tedy brahmovský otvor. Tento výklad by byl první variantou překladu navíc podpořen, neboť brahmovský otvor umístěný v krajině lebeční si lze opravdu představit jako jakési dveře obrácené dolů, jelikož cesta k jejich otevření vede zdola vzhůru skrze sušumnu. Dále se v refrénu píše, že dole i nahoře je tržiště hezky uspořádané, slovo "dole" zde zřejmě odkazuje k múládháře, či lépe k dolnímu centru jóginova těla umístěnému u spodního konce sušumny, a slovo "nahore" k brahmovskému otvoru, či hornímu centru jóginova těla umístěnému v oblasti dutiny lebeční, tedy u horního konce sušumny.

Obsahem následujících veršů jsou převážně paralely mezi různými atributy opevněného města a stěžejními pojmy hathajógového učení, tedy částmi jóginova těla či duševními stavy a pod. Některé z nich jsou na první pohled zřejmé a nepotřebují vysvětlení. Jiné však již tak zřejmé nejsou a vyžadují komentář. V prvním verši se píše, že ve městě je králem Hari - prána. "Hari" je nejčastěji epitetem boha Višnu, avšak vzhledem k tomu, že toto není višnuistická bhaktická poezie, není

příliš pravděpodobné, že by výraz "Hari" zde nesl tento význam. Ve slovnících je k nalezení několik desítek dalších významů tohoto slova, z nichž pro daný kontext nejvhodnější se jeví čtyři, a to "Šiva", "Brahma", "Jama" (bůh smrti) a obecné "Bůh" (HŠS, díl 11, s. 5455). Úředníky je ve městě pět živlů, ze kterých se skládá hrubohmotné tělo: země, voda, oheň, vzduch a éter. Těchto pět elementů je zároveň v tomto pořadí přiřazeno pěti prvním čakrám.

Ve třetím verši je uvedeno, že pevnost je vybudována z tři sta šedesáti kamenů a kolem ní je vykopáno šestnáct příkopů. Hraničními kameny jsou kosti, kterých je dle představ náthů v těle právě tři sta šedesát (Baṛathvāl 1959, s. 120; Kamalasīh 1990, s. 190). Šestnácti příkopy je pak šestnáct *ādhār*, což lze přeložit jako "opora". Jde o místa v těle, kde mají dle náthů sídlit životní funkce a ke kterým se má upírat pozornost při meditaci<sup>86</sup> (Baṛathvāl 1959, s. 120-121; Briggs 2007, s. 317). Devíti dveřmi, které jsou vidět, je samozřejmě devět tělesných otvorů a desátými dveřmi je brahmarandhra na vrcholku hlavy.

Konstrukce pevnosti je vyrobena ze dřeva o váze osmnácti *bhārů*, tedy ze dřeva o váze všech rostlin světa, a vybudováno je sedmdesát dva komůrek. Konstrukcí pevnosti může být míněno všech 72 000 *nāḍī*, což jsou cévy či jakési kanálky prostupující celým tělem a rozvádějící v něm *prāṇu* - dech, životní sílu. Komůrkami pak je sedmdesát dva hlavních *nāḍī* (Baṛathvāl 1959, s. 121; Kamalasīh 1990, s. 91). Problematická je následující část verše, kde se říká, že "když se nad devíti vlákny jantra otočí, pak pevnost nelze dobýt". Baṛathvāl tuto pasáž vykládá takto: "Na devíti

---

<sup>86</sup> Těchto šestnáct *ādhār* je: *Pādaṅgusthādhāra* (palec nohy), *Mūlādhāra* (anus), *Gudādhāra* (konečník), *Meḍhrādhāra* (penis), *Uḍḍiyānādhāra* (místo nad pupkem), *Nābhyādhāra* (pupek), *Hṛdayādhāra* (srdce), *Kaṇṭhādhāra* (hrdlo), *Ghaṇṭikādhāra* (měkké patro), *Tatvādhāra* (místo v měkkém patře), *Jihvamūlādhāra* (kořen jazyka), *Urdhavadantamūlādhāra* (kořen vrchních horních zubů), *Nāsāgrādhāra* (špička nosu), *Bhṛumadhyādhāra* (bod mezi obočím), *Lalatādhāra* (čelo), *Brahmarandhrādhāra* (vrchol hlavy) (Briggs 2007, s. 317).

dveřích visí řetězy a jsou připevněny jantry, a proto pevnost těla nemůže nikdo uchvátit, tedy devět otvorů je uzavřených, skrze ně nelze vstoupit dovnitř."<sup>87</sup> Zdá se tedy, že Baṛathvāl chápe výraz jantra jakožto "zámek". Kamalasīh pak překládá slovo *sūtra* jako *vyavasthā*, tedy "opatření".<sup>88</sup> Číslovka devět se v učení náthů vyskytuje buďto v souvislosti s tělesnými otvory (devět dveří + desátý brahmovský otvor) nebo v souvislosti s *nāḍī* (devět nejdůležitějších *nāḍī* + sušumna). Tyto dva případy spolu navíc souvisí, neboť každá z devíti *nāḍī* ústí do jednoho z tělesných otvorů a desátá sušumna pak ústí do brahmovského otvoru (GŚ, verše 25-32, Briggs 2007, s. 290-291). Pokud je tedy jantra obrácená nad devíti vlákny, tj. nad devíti *nāḍī* či devíti otvory, je pravděpodobné, že její obrácená poloha souvisí s *nāḍī* desátou, tedy sušumnou, či s desátými dveřmi, tedy brahmovským otvorem. A jak již bylo napsáno v komentáři k předchozímu padu, jantra kromě svého nejběžnějšího významu, kterým je "magický diagram", může označovat také víceméně jakýkoli přístroj či nástroj, tedy také např. zámek. Stejně jako u předchozího padu se tedy, zdá se, nabízejí tři možné interpretace, a to jógová praktika zvaná *ūrdhvareta*, khečarí mudra a jógová technika *viparītakaraṇa* (podrobněji k těmto technikám viz předchozí pad).

Zvon odbíjející čas, který má podobu anáhaty odkazuje ke zvukům, které jógin po určité době vykonávání pránájámy "uslyší" při meditaci v oblasti srdeční čakry. Jde o zvuk z počátku podobný dunění bubnu a postupně měnící svůj charakter (Briggs 2007, s. 341, 342). Dvě lampy nejvyššího světla jsou dle Baṛathvāla i Kamalasīha *nirguṇ jñān* a *saguṇ jñān*, tedy poznání boha bez atributů a boha s atributy (Baṛathvāl 1959, s. 121; Kamalasīh 1990, s. 190). Dle Kamalasīha pak výraz *dīpaka* může

---

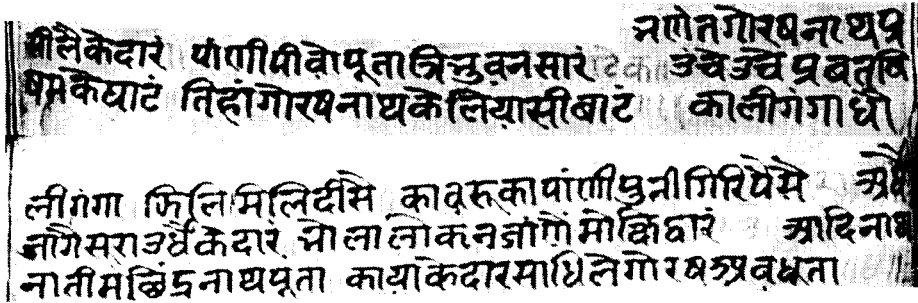
<sup>87</sup> *Nav dvārō par jājīrē (sūtr) carhī haī aur yātr lage haī islie kāyāgaṛh ko koī chīn nahī sak.tā arthāt navarādhṛ ruddh kar diye hai un.ke dvārā viṣay bhītar praveś nahī kar sak.te hai* (Baṛathvāl 1959, s. 121).

<sup>88</sup> *Nau dar.vājō par vyavasthā ke lie yantr phir.tā hai is.lie kāyāgaṛh (kisī ke dvārā) liyā nahī jā sak.tā* (Kamalasīh 1990, s. 190).

označovat také *savikapla* a *nirvikalpa samādhi*, tedy "samádhi s uvědomováním" a "samádhi bez uvědomování" (Kamalasīh 1990, s. 98). V tomto verši jde tedy pravděpodobně o popis završení jógové praxe, kdy jógin dosáhne stavu *samādhi* (či *sahaja*) a dostane se mu radosti z poznání brahma (*brahmānanda*). V tomto stavu zanikají veškeré touhy, což je zde vyjádřeno slovy, že "dvě hrdla žádostivosti a zlosti jsou státa". Proč je na konci verše uvedeno, že "takové je spravedlivé panování praotcem Adamem zavedené", se lze opět jen domnívat. Může to být jen z toho důvodu, že se to hodí do kontextu zde použitých islámských reálií. Může to však také vyjadřovat, že takto spravedlivě ve svém městě - těle panuje jen člověk, jenž (tak jako Adam) poznal Boha.

V posledním verši jsou již jen vyjmenována pozitiva, která stav samádhi a Górahknáthovo učení k němu vedoucí přináší, v úplném závěru pak Górahknáthovo prohlášení, že město těla založil, tedy že on sám tento stav samádhi zakusil.

4.8 MS 1614, pad 3-568b-569a



bhaṇāta goraṣanātha<sup>89</sup> prasīlai kedārā |

pāṇī pīvo pūtā tribhuvana sārā ||teka||

ūce uce prabata biṣama ke ghāṭā |

tiḥā goraṣanātha ke liyā sībāṭā ||1||

kālī gāgā dhaulī gāgā jhilimili dīsai |

kāvarū kā pāṇī punī giri paisai ||2||

ardhai jāgai sūrā<sup>90</sup> urdhai kedārā |

bholā loka na jāṇaī mokṣi dvārā ||3||

ādinātha nātī mächīdranātha pūtā |

kāyā kedāra sādḥile goraṣa avadhūtā ||4||<sup>91</sup>

Górahknáth říká, dotknuv se<sup>92</sup> [boha] Kédárnátha<sup>93</sup>,

<sup>89</sup> MS 1614 *goraṣanātha*; GB pad 40 *goraṣa rāi*.

<sup>90</sup> MS 1614 *jāgai sūrā*; GB pad 40 *jogesvara*.

<sup>91</sup> MS 1614, pad 3-568b-569a.

<sup>92</sup> Výraz *prasīlai* není příliš jasný. Zřejmě jde o adverbiální minulé participium, tedy lze ho překládat jako "maje dotknuto", "dotknuv se". Slovesné tvary na *-il-* či *-īl-* se vyskytují i v jiných Górahknáthových padech. O těchto tvarech pojednává ve své publikaci Kamalasīh, avšak ani tento autor si s těmito tvary neví příliš rady a v některých padech, například v tomto, jejich výskyt vůbec nezaznamenává (Kamalasīh 1984, s. 136-138). V GB je místo *prasīlai* výraz *parasi le*, který Barāthvāl chápe jako

napij se vody, čisté<sup>94</sup> esence tří světů<sup>95</sup>. ||**ṭeka**||

Převysoké hory [a] průsmyky na neschůdném místě,

ty Górahknáth učinil rovnými<sup>96</sup>. ||**1**||

Černá Ganga [a] bílá Ganga se třpytí<sup>97</sup>,

voda z věder<sup>98</sup> opět vchází do hory<sup>99</sup>. ||**2**||

Dole plane<sup>100</sup> slunce, nahoře [bdí] Kédárnáth,

prostoduší lidé neznají dveře [vedoucí] k vysvobození. ||**3**||

Šivův vnuk [a] Matsjéndranáthův syn,

asketa Górah dosáhl Kédáranátha ve [vlastním] těle. ||**4**||

V tomto padu se popisuje pouť k posvátnému šivaistickému chrámu Kédárnáth, jenž skrývá jeden z dvanácti *jyotirlinga*, tedy samovzniklých lingamů, a který leží na

---

imperativ. Ten by byl na tomto místě zřejmě logičtější, vzhledem k tomu, že následující sloveso v refrénu je také v imperativu, avšak zřejmě pro něj nelze najít v gramatice oporu.

<sup>93</sup> Epiteton boha Šivy a zároveň název šivaistického poutního místa v Himálaji - hory, na jejímž vrcholku je jeden z dvanácti "samovzniklých" šivových lingamů (HŠS, díl 2, s. 1038).

<sup>94</sup> Výraz *pūtā*, resp. *pūta* lze chápat dvojím způsobem: 1. *pavitra* - "čistý", "očistný", "posvátný", 2. *putra* - syn (KK, s. 252). Obojí dává smysl. Druhou z možností si zvolil Baṛathvāl pro svůj překlad: "...he putr! tribhuvan mē sār svarūp jal (amṛt) kā pān karo/" (Baṛathvāl 1959, s. 134). Já volím první variantu, která se mi jeví pro daný kontext vhodnější.

<sup>95</sup> Svět nebeský, pozemský a podzemní (HČS, s. 316).

<sup>96</sup> Górahknáth je učinil rovnými v tom smyslu, že obtížně přístupný terén učinil schůdným.

<sup>97</sup> Slovní spojení *jhilmili dīsai* znamená doslova "jeví se třpytivé" či "jeví se zvlněné".

<sup>98</sup> Výraz "vědra" je dosti nepřesný překlad. Konkrétně termín *kāvarū* znamená toto: *kāvara - ek dāde ke chor par bādhi huī bās kī ṭok.riyā jis.mē yātrī gaṅgājal le jāte haī* (HŠS, díl 2, s. 885). Je to tedy tyč, k jejímž dvěma koncům jsou připevněny bambusové košíky, v nichž si s sebou poutníci odnášejí posvátnou vodu z Gangy. Jde tedy vlastně o technický termín, k němuž lze sotva najít v češtině vhodný ekvivalent. Další z možných významů slova *kāvarū*, resp. *kāvarū*, je "země Kámarúpa" (HŠS, díl 2, s. 885). Tento druhý význam může být relevantní při výkladu skryté významové roviny daného padu.

<sup>99</sup> Výraz *punī giri* zřejmě nemusí nést pouze významy dvou samostatných slov, ale lze ho chápat také jako jedno slovo, a to *pūrṇagiri*. Tento termín je názvem jednoho z tradiční posvátných tantrických míst (*pīṭha*), stejně, jako *kāmarūpa* (White 1996, s. 260).

<sup>100</sup> Dosl. "bdí".

stejnojmenné hoře v Himálaji. Zároveň je však tento pad ve skryté významové rovině popisem jóginova těla a hathajógových procesů v něm probíhajících.

V refrénu Górahnáth své následovníky nabádá, aby se dotkli Kédárnátha a napili se vody. Ve skryté významové rovině to znamená, že se mají "dotknout" Kédárnátha<sup>101</sup> ve svém těle, tedy za pomoci učení hathajógy vést svou kundaliní vzhůru do nejvýše umístěných čakr a dosáhnout stavu sahadža, ve kterém dochází k poznání brahma. Vodou, které se mají napít, je pak nektar.

Cesta vedoucí k posvátnému místu Kédárnáth je, tak jak se píše v prvním verši tohoto padu, značně obtížná (místo je přístupné poutníkům zhruba od poloviny dubna do poloviny listopadu), kolem jsou hory dosahující téměř sedmi tisíc metrů a strmé průsmyky. Stejně tak obtížná je i cesta ke Kédárnáthu v těle - k brahmovskému otvoru. Avšak ne pro Górahnátha, který zná učení hathajógy, jež k jeho dosažení vede. Pro něj je cesta nahoru (sušumnou) rovná.

Černá Ganga je řeka Jamuna a zároveň pingala, bílá Ganga je řeka Ganga a zároveň ida. Obě tyto řeky v Himálaji v okolí Kédárnáthu pramení. To, že se třpytí (či vlní), má zřejmě vyjadřovat jejich společné vstoupení do hlavní nádí - sušumny. Voda, jež z věder opět vchází do hory, má symbolizovat obrácený proces, návrat zpět na počátek. Poutníci posvátnou vodu z řek odnášejí v bambusových koších upevněných na tyči, aby jí obdařili lidi, kteří nevykonali pouť. Zde se však tato voda z téměř poslední fáze své existence vrací zpět na počátek do hory, kde pramení. Ve skryté významové rovině tento verš odkazuje na *bindu*, sperma, jež jógin vede vzhůru sušumnou do lebeční dutiny, kde je opět přeměněno na nektar, který poté

---

<sup>101</sup> Jednak Kédárnátha jakožto boha, jednak Kédárnáthu, jakožto vysoko položeného místa, kde Šiva přebývá (brahmarandhra na temeni hlavy či ádžňá čakra umístěná mezi obočím). Pravděpodobně zde má tento výraz vyjadřovat obojí, jak boha, tak posvátné místo.

asketa konzumuje (jógová technika *ūrdhvaretas* a *khecarī mudrā* , viz pad 4-569a). V představách náthů totiž sperma není nic jiného než "znehodnocený" nektar.<sup>102</sup> Jak již bylo uvedeno v poznámce pod čarou, význam slova *kāvarū* může kromě onoho vahadla s košíky být také *kāmarūpa*, což je název jednoho z tradičních tantrických posvátných míst (*pīṭha*). V učení hathajógy je jako *kāmarūpa* či také *yonīṣṭhāna* označována oblast jóginova těla umístěná mezi čakrami mūlādhārou a svādhiṣṭhānou, tedy mezi konečníkem a kořenem mužského pohlavního orgánu, a je označována jako místo představující touhu. Také je charakterizována jako sídlo Šivy a Šakti a místo potěšení (Briggs 2007, s. 312-313). Stejně tak *pūrṇagiri* je, jak už bylo uvedeno, jedním z tantrických *pīṭha*. White ve své publikaci poznamenává, že náthové názvy těchto dvou tantrických míst používají k označení nejnižší (*kāmarūpa* = *mūlādhāra*) a nejvyšší (*pūrṇagiri* = *sahasrāra*) čakry (White 1996, s. 496). Verš by tedy mohl být přeložen také jako "voda (tj. *bindu*) z kámarúpy (tj. mūlādhāry) vchází do pūrṇagiri (tj. sahasrāry, brahmovského otvoru)". Snad lze tedy také vzhledem k předchozí charakteristice chápat oblast *kāmarūpa* jako místo, kde je soustředěno *bindu*.

Sluncem, jenž vychází dole, může být mūlādhāra čakra (Kamalasīh 1990, s. 93) či také manipúraka čakra, která je nazývána sluncem pohlcujícím nektar. Snad nejlepší bude chápat jako "sluneční" celou dolní polovinu jóginova jemnohmotného těla (od manipúraka čakry dolů). Místem nahoře, kde sídlí Šiva, pak bude brahmarandhra či ádžňá čakra. Prostoduchými lidmi, kteří neznají dveře vedoucí k vysvobození, jsou myšleni všichni lidé neobeznámení s učením náthů, tedy nepatřící do některého z náthovských řádů a nemající učitele.

---

<sup>102</sup> K jeho "znehodnocení" dochází v manipúraka čakře (nábhiṣṭhāna čakře), která se nachází v okolí pupku a jejímž elementem je oheň. Tato čakra je také místem, kde sídlí *rajas* (červená "kapka", menstruační krev), a je na ni nahlíženo jako na slunce, jež pohlcuje měsíční nektar (Briggs 2007, s. 313).



V posledním verši je napsáno, že Górahknáth již Kédárnáthu ve svém těle dosáhl, tedy jeho kundaliní vstoupila do brahmarandhry a on zakusil radost ze splnutí s Bohem a napil se nektaru, čisté esence tří světů.

V tomto padu je tedy jóginovo jemnohmotné tělo připodobněno k poutnímu místu Kédárnáth. Avšak zajímavé je, že i samo toto poutní místo je z geograficko-geologického hlediska jakýmsi obrazem jemnohmotného těla viděného očima náthů. Závěrem tedy tato analogie tak, jak ji předkládá D. G. White ve své knize *The Alchemical Body: Poslední úsek pouti*, patnáct kilometrů dělících vesnici Gaurí kund a Kédárnáthův chrám, je ohraničen několika přírodními zřídly či jezírky (*kuṇḍ*). Ve vesnici Gaurí kund je u chrámu bohyně Gaurí jezírko s horkou načervenalou sířičitou vodou, které se nazývá *ṛtu kuṇḍ* ("menstruační jezírko", jezírko, v němž bohyně koná koupel v době své menstruace). Naopak na horním konci tohoto posledního úseku pouti, zhruba o tisíc metrů nad mořem výše, za chrámem Šivy - Kédárnátha a u úpatí stejnojmenné hory, je průzračné jezírko nazvané *ret kuṇḍ* ("jezírko spermatu"). O něm se v Puránách i v dnešních poutnických průvodcích tvrdí, že obsahuje rtuť, jež povstala z Šivova semene, které ukáplo Agnimu z úst, když ho přenášel na břeh Gangy. O kousek výš, hned za chrámem, je jezírko *amṛt kuṇḍ* ("jezírko nektaru"). A ještě o něco výše, zhruba tři kilometry severně od Kédárnáthu, je *brahmaguphā* ("brahmovská jeskyně") (White 1996, s. 245-246).

#### 4.9 MS 1614, pad 020-565b

बदंतगोरषमायकायागढेतेवा कायागढलेवाडुगिडु  
 गिजीवा कायागढनीतरिनवलपिपाई जत्रफिरगढलीयानत्र  
 ई उंचाउचाप्रवतजिलिमिलिपाई कोटडीकायाणीपुनीगढ  
 जाई इहांनहींउहांनहींगगनमजारी सुनिमंडलमैरहंणी  
 हेमारी आदिनाथनातीमंछिंद्रनाथप्रता कायागढजीतागो  
 षत्रवधता

āvo ho māī, dhari dhari jāvo, goraṣa avadhū<sup>103</sup> bhari bhari ṣāvo ||teka||

jhurai na pārā bājai nāda, śaśihara sūra na bāda bivāda ||1||

pavana goṭakā rahana akāsa, mahiyara ātari gagana kavilāsa ||2||

patāla nī dībī sūni [caṛhāī]<sup>104</sup>, bādāta goraṣanātha machīdra batāī ||3||<sup>105</sup>

Přijď hej matko, držíc [almužnu]<sup>106</sup> jdi, asketo Górakhu, dosyta se najez. ||teka||

Nestéká rtuť, zaznívá zvuk, mezi měsícem a sluncem není žádného sporu. ||1||

Díky pilulce v podobě prány mám příbytek v nebi<sup>107</sup>, uvnitř země<sup>108</sup> je nebe i Kailáš.

||2||

<sup>103</sup> MS 1614 *avadhū*; GB pad 36 *bālā*.

<sup>104</sup> V MS 1614 slovo *caṛhāī* chybí, ale je pravděpodobné, že zde nedopatřením písaře toto slovo vypadlo. V GB pad 36 je na tomto místě výraz *caṛhāī*, který se sem významově i rytmičky hodí.

<sup>105</sup> MS 1614, pad 020-565b.

<sup>106</sup> Že to, s čím má matka přijít, je almužna, uvádí ve svém výkladu Barathvāl (Barathvāl 1959, s. 130). V padu sice nic takového přímo řečeno není, avšak zcela určitě jde o nějaké jídlo. Vzhledem k tomu, že tím, kdo matku k tomuto vyzývá, je asketa, zdá se, že se sem toto upřesnění docela hodí.

<sup>107</sup> Tato část verše je velmi nejednoznačná a lze ji přeložit hned několika způsoby. Kromě možnosti uvedené výše (tímto způsobem překládá danou část verše i Barathvāl), lze tuto část překládat také jako "prána a pilulka mají příbytek v nebi", dále "pilulka [v podobě] prány má příbytek v nebi", či také "díky práně a pilulce mám příbytek v nebi". Všechny tyto varianty překladu předpokládají, že výraz *pavana* chápeme jako synonymum pro výraz *prāṇa* (což je jeden z jeho několika významů). Ve slovníku však lze nalézt ještě jeden výraz *pavana*, jehož význam je "rituálně čistý a očištěný", "posvátný" (HSS, díl 6, s. 2896). To rozšiřuje možnosti překladu ještě o dvě další varianty, a to "očistná pilulka má příbytek v nebi" a "díky očistné pilulce mám příbytek v nebi".

Skříňku z podsvětí<sup>109</sup> zvedl<sup>110</sup> do prázdnoty, Górahknáth říká, [co mu] pověděl<sup>111</sup> Matsjéndra. ||3||

Tento krátký avšak hutný pad se oproti předchozím liší. Ačkoli stejně jako předchozí pady popisuje jóginovo jemnohmotné tělo, není jako ony tak úzce tématicky vymezen. I když je zde na jednom místě tělo přirovnáváno k zemi, nelze říct, že by tento přírůbek byl ústřední pro celý pad (srov. např. pady o těle - pevnosti).

V refrénu Górahknáth volá "matku", aby mu přinesla almužnu. Matkou samozřejmě není myšlena jeho rodná matka, ale v podstatě kterákoli žena, neboť coby asketa udržující celibát pohlíží na všechny ženy pouze jako na matky. Ačkoli Baṛathvāl v refrénu žádný skrytý význam zřejmě nevidí (alespoň ve svém výkladu k tomuto padu ho neuvádí), je možné, že ve skryté významové rovině by matkou mohla být kundalíní, kterou Górahknáth vyzývá, aby držíc almužnu (bindu-sperma) vyšla ze svého "příbytku" ve spodní části jóginova těla a on se pak mohl nasytit nektarem, ve který tuto "almužnu" přeměnil.

Rtutí, která nestéká, je zde bindu, tedy sperma (Kamalasīh 1990, s. 96). Jak již bylo řečeno, jedním z hlavních cílů jóginova snažení je učinit bindu nehybným, a ještě lépe učinit ho oproti jeho přirozenosti stoupajícím vzhůru tak, aby mohlo být znovu

---

<sup>108</sup> Výraz *mahiyara*, tedy země, je zde pravděpodobně obrazným pojmenováním pro tělo (Baṛathvāl 1959, s. 131). Kamalasīh přímo výraz *mahiyara* ve svém slovníčku náthovské symbolické terminologie neuvádí, avšak u hesla "tělo" píše: "*moṭī dṛṣṭi se pṛthvī aur ākāś donō alag-alag dikhāi par.te haī kintu vāstav mē pṛthvī par hī ākāś kā sāksātkār ho jātā hai| isī prakār brahmatattv<sup>a</sup> aur śārīr donō moṭī dṛṣṭi se alag-alag dikhāi par.te haī kintu tattvataḥ brahma kā sāksātkār isī śārīr mē hotā hai| isī kāraṇ śārīr ko 'dhare'(pṛthvī par) kahā hai| 'dhare' mē - e pratyay saptamī vibhakti kā hai*" (Kamalasīh 1990, s. 88).

<sup>109</sup> Doslova "podsvětní skříňku".

<sup>110</sup> Ačkoli v rukopise slovo *carḥāi* chybí, v překladu ho používám, neboť by bez něj nebylo možné verš smysluplně přeložit.

<sup>111</sup> Výraz *batāi* lze snad kromě významu "pověděl", "vysvětlil" chápat také jako podstatné jméno rodu ženského, tedy "výrok", "řeč".

přeměněno na nektar, neboť obojí, tedy bindu i nektar, je stejné podstaty (White 1996, s. 248). Stejně tak může sousloví "nestéká rtuť" odkazovat k některé z jógových technik vedoucích k zabránění stékání "vydestilovaného" nektaru zpět do nábhísthána čakry, kde je pohlcován. K tomuto účelu se zřejmě nejvíce používala již v předchozích padech zmíněná khečarí mudra. Zaznívajícím zvukem je anáhata náda, niterný zvuk objevující se po určité době jógové praxe a postupně měnící svůj charakter.<sup>112</sup> Druhá část verše zřejmě odkazuje k pingale a idě, tedy dvěma nádí, pro které se označení "slunce" a "měsíc" používá. To, že mezi nimi není žádného sporu pravděpodobně znamená, že jsou v dokonalé rovnováze a že společně vstoupily do sušumny. Verš však může také poukazovat na sjednocení protikladů obecně (ida-pingala, šiva-šakti, bindu-radžas atd.).

Druhý verš je velmi komplikovaný především v důsledku své jazykové struktury. Oproti moderní hindštině zde zcela chybí záložky, jde vlastně pouze o za sebou položená slova, což umožňuje hned několik rovnocenných překladů. Taktéž jednoznačnému výkladu dané části verše brání velké množství nejasností. Nejprve je třeba si odpovědět na otázku, co je to *goṭakā* (*guṭikā*), tedy "pilulka". V alchymickém diskursu jde o pilulky zhotovené ze rtuti a užívané za účelem získání nesmrtelnosti, dokonalého těla a různých magických schopností, například schopnosti létat (White 1996, s. 182, 315). Těžko ovšem říci, zda je význam slova *goṭakā* v poezii náthů stejný jako u alchymistů. Je zřejmé, že náthové a alchymisté byli určitým způsobem propojeni, často používali stejnou terminologii, avšak náthové běžně význam jednotlivých termínů pozměňovali tak, aby zapadal do kontextu jejich učení. A tak například termín *rasa*, jenž v alchymii znamená "rtuť", se v náthovské poezii objevuje ve smyslu "sperma" či "nektar". Zajímavý je v tomto ohledu jeden verš ze spisu Haṭhayogapradīpikā: "Ó Párvatí, rtuť, stejně tak i prána, když se učiní nehybnými, tak

---

<sup>112</sup> Anáhata náda a její měnící se charakter je podrobně popsán například v HYP, verše 4.65-105.

zničí nemoci; když jsou mrtvé (tj. neaktivní), dávají život; jsou-li spoutány, umožňují (lidem) vznášet se vzduchem." (HYP, verš 4.27)<sup>113</sup>. White uvádí, že téměř identický verš se vyskytuje také v alchymickém spise z jedenáctého století nazvaném *Rasārṇava* (White 1996, s. 274). Zatímco zřejmě nemusí být pochyb o tom, že v textu *Rasārṇava* se termínem *rasa* myslí rtuť a zmíněná schopnost vznášet se vzduchem, tedy létat, je myšlena vážně, téměř stejný verš uvedený v HYP je možné číst v podstatě dvojím způsobem. Výraz *rasa* zde, jak již bylo uvedeno, může znamenat "sperma", a také ono pohybování se éterem nemusí být chápáno doslovně. Již v předchozích padech byla zmíněna khečarí mudra. Sousloví *khecarī* znamená "ten, jenž se pohybuje éterem", přičemž výraz *khe* či *kha* je synonymem slova *ākāśa*. (Briggs 2007, s. 339). Název této mudry je odvozen od místa, kde se provádí a také od plodů, které přináší (viz níže). Briggs k tomuto dále uvádí: "Nad hrdlem je prostor, *ākāśa*, či vakuum (*khe*), kde jsou odstraněny hranice smyslů. Zde má bindu své přirozené místo a dochází zde ke spojení Šivy a Šakti na úrovni jemnohmotného těla. (Briggs 2007, s. 339). V HYP se dále o khečarí mudře píše: "Toho, kdo zná khečarí mudru, netrápí nemoci, není poskvrněný karmou a není postižený časem"<sup>114</sup>. Tato mudra je siddhy nazvána khečarí, protože se mysl pohybuje v prostoru [*ākāśa*; mezi obočím] a jazyk se [také] pohybuje v prostoru *ākāśa* [v dutině nad patrem]." (HYP, verše 40, 41)<sup>115</sup>. Ona "schopnost pohybovat se éterem" může tedy v hathajógovém podání znamenat, že mysl dojde do tohoto opěvovaného prostoru *ākāśa*, a nemusí jít nutně o schopnost létat, jako je tomu u

<sup>113</sup> V sanskrtu: *mūrcchito harate vyādhīn mṛto jīvayati svayam| baddhaḥ khecaratām dhatte raso vāyuśca pārvati|*; v angličtině: O Pārvati! Mercury, as also Prāṇa, when immobilized, destroy diseases; when [themselves] dead [i.e. inactive], they give life; when bound, they enable [persons] to rise in the air (HYP, verš 4.27).

<sup>114</sup> Ve smyslu "nezemře".

<sup>115</sup> Sanskrtky: *pīḍyate na sa rogeṇa lipyate na ca karmaṇā| bādhyate na sa kālena yo mudrām vetti khecarīm ||40|| cittam carati khe yasmājjihvā carati khe gatā| tenaiṣā khecarī nāma mudrā siddhairnirūpitā ||41||* (HYP, verše 3.40, 41).

alchymistů. Je nutné brát v potaz všechny možnosti, neboť s určitostí v tomto případě nelze nic tvrdit.

Onen prázdný prostor nad hrdlem, *ākāśa*, může být také místem, o kterém je řeč ve druhém verši právě vykládaného padu a v němž má Górahmnáth (či prána a pilulka, či pilulka v podobě prány) svůj příbytek. Pilulkou by pak tedy mohla být buď: 1. prána (v podobě pilulky); 2. znehybněné sperma (neboť pilulka je v alchymistickém pojetí v podstatě znehybněná rtuť); 3. skutečná alchymistická rtuťová pilulka. Pro poslední z uvedených možností hovoří především technika *guṭikā bandha*, o níž píše jednak White ve své publikaci a pak je také zmíněna v jednom z Górahmnáthových sákhí (Baṛathvāl 1959, s. 18, sákhí č. 49). White k tomuto uvádí: "Zde se zmiňujeme o technice známé jako *guṭikā bandha*, při níž si jógin vloží rtuťovou pilulku (*guṭikā*) do jamky v měkkém patře coby prostředek ke katalyzaci účinků svého jógového cvičení." (White 1996, s. 277). Tato pilulka se tedy vkládá do jamky v měkkém patře, což zřejmě zhruba odpovídá místu, kde se provádí khečarí mudra a kde se tedy nachází onen prostor *ākāśa*. Tím by mohla být podepřena varianta překladu znějící "posvátná pilulka má příbytek v nebi". Zároveň to však nevylučuje ani variantu "díky posvátné pilulce mám příbytek v nebi", kterou lze chápat tak, že díky pilulce, jenž podnítila proces sublimace spermatu v nektar, teď v místě *ākāśa* tento nektar konzumuji a má mysl zde nyní dlí. Jak zde bylo nastíněno, variant, jak tento verš přeložit a vyložit jeho smysl, je několik. Není v mých možnostech a ani mým záměrem určit jediné správné řešení, mohu pouze poukázat na spletnost a nejednoznačnost některých veršů, a tak tento problém ponechám otevřený. Zemí v druhé části verše je tělo a nebem a Kailášem v něm budou pravděpodobně dvě horní čakry (sahasrára - nebe, adžná - Kailáš).

Skříňkou z podsvětí je kundaliní šakti (Kamalasīh 1990, s. 94), která spí stočená ve spodní části jóginova těla, ve svádhisthána čakře, pro níž Górahknáth užívá slova "podsvětí" (Kamalasīh 1990, s. 93). Prázdností, do níž ji zvedl, je nejvýše položená čakra sahasrára, které se také říká *śūnyacakra*, tedy "čakra prázdnoty" (Kamalasīh 1990, s. 93). Závěrem je uvedeno, že toto vědění (to jest to, o čem hovoří tento pad) získal Górahknáth od svého učitele Matsjédranátha.

## 5. Závěr

Uvedený výběr padů představuje tělo v pojetí Górahknáthovy nauky. Toto tělo je v padech představeno pomocí alegorických obrazů jako pevnost či město, a nakládání s tímto tělem v duchu Górahknáthova učení je vyobrazeno jako proces výroby zlata či alkoholu, jako cesta k poutnímu místu, hra v čaugán či dobývání pevnosti. Górahknáthova nauka obsažená v jemu připisovaných sanskrtských textech je vyložena technicky a stroze. Jeho pady vykládají tuto nauku jinak, pomocí paralel s vnějším "známým" světem, tedy pro následovníky neznalé odborné sanskrtské terminologie jistě přístupnější formou. Zdá se, že učení Górahknáthovy vernakulární tradice je specifické právě tímto promítáním makrokosmu do mikrokosmu jejich těla. Avšak toto činili i opačným směrem, jak dokazuje popis poutního místa Kédárnáth uvedený v závěru výkladu jednoho z vybraných padů (MS 1614, pad 3-568b-569a).

V souladu s tím je i tvrzení Whitea: *"... Nebyla v Indii žádná jiná středověká škola (sect), která by byla tak fascinovaná, dokonce posedlá, takovou škálou paralel, které objevila mezi celkovým makrokosmem a mikrokosmem jemnohmotného těla."* (White 1996, s. 260).

Výběr osmi padů uvedený v této práci představuje pouze zlomek Górahknáthovy vernakulární textové tradice. Avšak i z tohoto mála je jistě patrné, že jsou tyto texty velmi obtížné a nejednoznačné jak z jazykového hlediska, tak i co do pochopení jejich smyslu. Snad právě proto stojí na okraji zájmu badatelů. Neměly by však být opomíjeny, neboť ovlivnily celou řadu pozdějších autorů a pochopení děl těchto autorů se tedy do značné míry odvíjí právě od porozumění této Górahknáthovi připisované textové tradici.



## Seznam použitých zkratek

GB	Gorakh-bānī (Barāthvāl 1959)
GŚ	Gorakṣa śataka (Briggs 2007, s. 284-304)
HČS	Hindsko-český slovník (Strnad 1998)
HŚS	Hindī śabd.sāgar (Śyāmsundardās 1986)
HYP	Haṭhayogapradīpikā (Svātmārāma 1972)
KK	Kabīr koś (Caturvedī, Mahendra 1973)
MHK	Mānak hindī koś (Varmā 1962)
MS 1614	Manuskript MS no. 3190
RHŚK	Rājasthānī sabad kos (Lālas 1988)
RHŚŚK	Rājasthānī-hindī saṅkṣipt śabd koś (Lālas, 1986)
SED	Sanskrit-English Dictionary (Monier-Williams 2002)

## Seznam použité literatury

### Pramenné texty

MS no. 3190, Śrī Sañjaya Śarmā Saṅgrahālaya evaṃ Śodha Saṃsthāna, Jayapura (Rāj.):  
*Vāñī saṅgraha; lipikāra: Rāmadāsa Dādūpanthī; lipi sthāna: Kadelā; saṃvat 1671 se*  
1678 [= 1614-1621 A.D.]. Gorakhanātha: folio 535-571.

### Sekundární literatura

- Banerjea, A. K., nedatováno, *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-Vacana-Sangraha*. Mahant Dig Vijai Nath Trust, Gorakhpur.
- Barathvāl, P. D., 1959, *Gorakh-bānī*. Hindī sāhity-sammelan, Prayāg (1. vyd. 1942).
- Barthwal, P. D., 1978, *Traditions of Indian Mysticism Based upon Nirguna School of Hindi Poetry*. Heritage Publishers, New Delhi.
- Bouillier, V., 1997, *Ascètes et rois, Un monastère de Kanphata Yogis au Népal*. CNRS Éditions, Paris.
- Briggs, G. W., 2007, *Gorakhnāth and the Kānpaṭa Yogīs*. Motilal Banarsidass, Delhi (1. vyd. 1938).
- Callewaert, W. M., Lath, M., 1989, *The Hindi Padāvalī of Nāmdev. A Critical Edition of Nāmdev's Hindi Songs with Translation and Annotation*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- Callewaert, W. M., Op de Beeck, B., 1991, *Devotional Hindī Literature, A Critical edition of the Pañc - Vāñī or Five Works of Dādū, Kābir, Nāmdev, Rāidas, Hardās with the Hindī Songs of Gorakhnāth and Sundardās, and a Complete Word-index*. Manohar Publications, New Delhi.
- Caturvedī, P., Mahendra, 1973, *Kabīr-koś*. Smṛti prakāśan, Ilāhābād.
- Dasgupta, S., 1946, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*. Calcutta University Press, Calcutta.
- Dvivedi, H., 1950, *Nāth sampradāy*. Lokabharati prakasan, Allahabad.
- Eliade, M., 1999, *Jóga, nesmrtnost a svoboda*. Argo, Praha.
- Eliade, M., 2000, *Kováři a alchymisté*. Argo, Praha.
- Gold, A. G., 1992, *A Carnival of Parting: The Tales of King Bharthari and King Gopi Chand as Sung and Told by Madhu Natisar Nath of Ghatiyali, Rajasthan*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford.

- Goswamy, B. N., Grewal, J. S., 1967, *The Mughals and the Jogis of Jakhbar, Some Madad-i-Ma'āsh and Other Documents*. Indian Institute of Advanced Study, Simla.
- Gupta, M. P., 2006, *Pad.māvat (mūl aur sājīvanī vyākhyā)*. Sāhity bhavan prā. limited, Ilāhābād.
- Jaggi, O. P., 1979, *History of Science, Technology and Medicine in India, Vol. V, Yogic and Tantric Medicine*. Atma Ram & Sons, Delhi.
- Kamalasīh, 1983, *Gorakhnāth aur un.kā hindī-sāhity*. Kusum prakāśan, Muzaffaranagar.
- Kamalasīh, 1984, *Gorakhnāth kī bhāṣā kā adhyayan*. Dev printars eṇḍ pabliśars, Muzaffaranagar.
- Lālas, S., ed., 1986, *Rājasthānī-hindī saṅkṣipt śabd.koś*. Rājasthān prācyavidyā pratiṣṭhān, Jodhpur.
- Lālas, S., ed., 1988, *Rājasthānī sabad kos*. Rājasthānī śodh samsthān, up.samiti rājasthānī śabd koś, caupāsanī śikṣā samiti, Jodhpur.
- Varmā, R., ed., 1962, *Mānak hindī koś*. Hindī sāhity<sup>a</sup> sammelan, Prayāg.
- McGregor, R. S., 1984, *Hindi Literature: From its Beginnings to the Nineteenth Century*. Edice: Gonda, J., ed., *A History of Indian Literature*, sv. VIII, fasc. 6, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Miltner, V., 1998, *Old Hindi Reader*. Karolinum, Prague.
- Monier-Williams, M., 2002, *A Sanskrit-English Dictionary*. Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi (1. vyd. 1899, Oxford University Press).
- Śarmā, M., 1984, *Gorakh.bānī paramparā aur kāvyatv*. Rādhākṛṣṇa prakāśan, Nayī Dillī.
- Singh, M., 1937, *Gorakhnath and Mediaeval Hindu Mysticism*. Dr. Mohan Singh, Oriental College, Lahore.
- Siñh, V., 1987, *Kabīr kāvy koś*. Viśvavidyālay prakāśan, Vārāṇasī.
- Strnad, J., 2007, *The Pads of Kabīr: Morphemicon (Based on text of Pads collected and edited by: Winand M. Callewaert, The Millenium Kabīr Vānī: A Collection of Pad-s. Manohar, New Delhi 2000)*. Nepublikovaný manuskript.
- Strnad, J., ed., 1998, *Hindsko-český slovník*. Dar ibn Rushd, Praha.
- Svātmārāma, 1972, *Haṭhayogapradīpikā*. In: *The Adyar Library Bulletin*, Vol. XXXVI, parts 1-4 (publikováno spolu s komentářem Jyotsnā od Brahmānandy a anglickým překladem od Srinivase Iyagara, první vydání je: Tookaram Tatya, Bombay Theosophical Publishing Fund, 1893; anglický překlad tohoto vydání zrevidovali Burnier, R.; Ramanathan, A. A.).
- Śyāmsundardās, ed., 1986, *Hindī śabd.sāgar*. Nāgarīpracārīnī sabhā, Vārāṇasī (1. vyd. 1975).
- Vašák, P., et al., 1993, *Textologie: teorie a ediční praxe*. Karolinum, Praha.
- White, D. G., 1996, *The Alchemical Body - Siddha Traditions in Medieval India*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Zbavitel, D., překl., 2004, *Upaniṣady*. DharmaGaia, Praha.